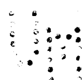
KANT

SÄMTLICHE WERKE





Immanuel Kant
Sämtliche Werke

o

Herausgegeben
von

O. Buek, P. Gedan, W. Kinkel,
J. H. v. Kirchmann, K. Vorländer,
F. M. Schiele, Th. Valentiner

Dritter Band

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Metaphysik der Sitten



Leipzig
Verlag von Felix Meiner

Immanuel Kants
PROLEGOMENA

zu

einer jeden künftigen Metaphysik,

die als Wissenschaft wird auftreten können

Fünfte Auflage

mit Einleitung, Beilagen, Personen- und Sachregister
herausgegeben
von

Karl Vorländer



Der Philosophischen Bibliothek
Band 40

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1913

Vorwort des Herausgebers.

Die allgemeinen Grundsätze, die mich bei meinen Kant-Ausgaben leiten, sind aus den bisher von mir herausgegebenen Bänden (39, 45 und 46a–d der *Philos. Bibl.*, sowie *Kritik d. r. V.* bei *Hendel)* bekannt, sodaß mir nur weniges über den vorliegenden Band zu sagen übrig bleibt.

Der *Text* ist aufs genaueste sowohl mit der Original- wie mit der Akademie-Ausgabe verglichen, daneben sind auch die übrigen Ausgaben (s. deren Verzeichnis S. XXXVI—XXXVIII), insbesondere die von B. Erdmann (1878) und K. Schulz (Reclam), zur Vergleichung herangezogen worden. Auf einige der von mir *neu* gebrachten Textverbesserungen bezw. Verbesserungsmöglichkeiten (s. das Verzeichnis S. XLIV) bin ich von meinem Freunde Professor Natorp in Marburg aufmerksam gemacht worden.

Über die Streitfragen bezüglich der *Entstehungsgeschichte* der Prolegomena glaube ich den Leser S. Vff. ausführlich genug orientiert zu haben. Die gedrängte Skizzierung des viel wichtigeren *Inhalts* (S. XXIIIff.) wird namentlich dem Anfänger nicht unwillkommen sein. Unter ‚*Textphilologisches*‘ bringe ich u. a. auch die Gründe, weshalb ich die bekannte Blattversetzungs-Hypothese Vaihingers (dem ich für die leihweise Überlassung des gesamten literarischen Materials in dieser wie in der Erdmann-Arnoldtschen Kontroverse zu Dank verpflichtet bin) nicht bloß akzeptiert, sondern auch dem Druck der §§ 2 und 4 zugrunde gelegt habe. — Da die meistzitierte Ausgabe der Schrift in Zukunft wohl die der

Akademie *(Kants Werke, Bd. IV)* sein dürfte, habe ich deren Seitenziffern am Rande beigefügt.

Die drei Beilagen bringen außer dem authentischen Text der Göttinger Rezension und des sich daran schließenden Briefwechsels zwischen Garve und Kant — der Abdruck der Schulzschen Ausgabe war nicht völlig korrekt — den zum ersten Male in einer Ausgabe der Schrift erscheinenden wortgetreuen Abdruck einer Vorarbeit Kants zum Anhang der Prolegomenen, nach der Veröffentlichung Arthur Wardas, der mir in liebenswürdiger Weise die Erlaubnis dazu erteilte.

So hoffe ich denn, daß diese Neuausgabe der Prolegomenen sowohl textlich wie durch ihre Einleitung, Beilagen und Register sich brauchbar erweisen und das Studium einer Schrift befördern möge, die mit Recht als eines der besten Einführungsmittel in die kritische Philosophie betrachtet wird.

Solingen, 7. August 1905.

Dr. K. Vorländer.

Zur 5. Auflage.

Bei der erneuten Durchsicht des Textes sind O. Schöndörffers und Fr. Erhardts Rezensionen der Akademie-Ausgabe und das Variantenverzeichnis der soeben erschienenen Neuausgabe von Ernst Cassirer sorgfältig berücksichtigt, sowie eine Anzahl Druckversehen verbessert worden. Für freundliche Mitteilung solcher und mehrerer Verbesserungsvorschläge, die mir seinerzeit Herr stud. theol. Erich Seyffert (Eisenach) zugehen ließ, sei ihm auch an dieser Stelle Dank gesagt.

Solingen, Ende August 1913.

K. V.

Einleitung.

I. Zur Entstehungsgeschichte der Prolegomena.

1. Der Plan des populären Auszugs.

Quelle zum folgenden der Briefwechsel Kants (Akademie-Ausgabe Bd. X) sowie derjenige Hamanns. Wir zitieren die Briefe nach dem Datum, da Hamanns Briefwechsel in drei verschiedenen Ausgaben vorliegt und auch diejenigen von und an Kant auf diese Weise leicht zu finden sind.

Schon unmittelbar nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft hatte ihr Verfasser selbst das Gefühl, daß dieses große Hauptwerk seines Lebens auf sofortiges eingehendes Studium „nur bei sehr wenig Lesern gleich anfangs rechnen" dürfe *(Kant an Marcus Herz, nach dem 11. Mai 1781)*. Aber es kam noch schlimmer, als er erwartet hatte. Er mußte von den verschiedensten Seiten hören, daß sein Buch dunkel, ja kaum zu verstehen sei; selbst der von ihm besonders hoch geschätzte Moses Mendelssohn hatte es, wie M. Herz ihm mitteilte, „zur Seite gelegt". Lange Zeit erschien überhaupt keine Rezension, da sich offenbar niemand recht an die Besprechung des weitläufigen, umfangreichen und gedankenschweren Werkes herantraute; man „beehrte" es, wie sich der Autor selbst etwas bitter im Anhang zu vorliegender Schrift (unten S. 159) ausdrückt, „eine geraume Zeit hindurch mit Stillschweigen". Denn, wie Kant an einer anderen Stelle seiner Prolegomenen (S. 8) die Stimmung seiner Fachgenossen dem Werke gegenüber treffend schildert,

man hatte „das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Lust"; man fand es „trocken, dunkel, allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläufig". Selbst ein so eifriger Verehrer Kants wie sein Kollege, der Professor und Hofprediger Johann Schultz zu Königsberg, schreibt noch 1784 in der Vorrede zu seinen *Erläuterungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft*[1]), daß „man fast allgemein über unüberwindliche Dunkelheit und Unverständlichkeit desselben klagt", daß man es „beinahe als ein versiegeltes Buch ansieht, das niemand öffnen kann", daß es „selbst für den größten Teil des gelehrten Publikums ebensoviel ist, als ob es aus lauter Hieroglyphen bestände"; wie denn auch Kant selbst in einem Briefe an ihn vom 26. August 1783 von der „Kränkung" gesprochen hatte, „fast von niemand verstanden worden zu sein". Und als dann endlich die erste Besprechung in den *Göttinger Anzeigen von gelehrten Sachen* vom 19. Januar 1782 erschien, fand sich, daß sie, wenn auch nicht persönlich gehässig, so doch ohne jedes tiefere Verständnis abgefaßt war (näheres s. unten im 2. Abschnitt).

Ganz unbegründet fand Kant die Klagen nicht, soweit sie den Vorwurf der Dunkelheit erhoben. Schon am 8. Juni 1781 hatte er gegen Biester etwa übrig gebliebene „Nachlässigkeiten", „Übereilungen der Schreibart" und „Dunkelheiten" mit der Eilfertigkeit der Niederschrift entschuldigt; und in der Vorrede zu den Prolegomenen erklärt er ausdrücklich die Beschwerde wegen einer „gewissen Dunkelheit", die zum Teil von der Weitläufigkeit des Planes herrühre, für „gerecht" (unten S. 9); insbesondere treffe dies, wie er später (S. 160f.) ausführt, die Abschnitte von der Deduktion der Verstandesbegriffe und von den Paralogismen der reinen Vernunft.[2]) Eben diesen gerechten Beschwerden sollten die Prolegomena abhelfen. Wie weit reicht nun deren erste Entstehung zurück?

---

[1]) ed. R. Hafferberg. Jena 1897. S. 8f.

[2]) Vgl. auch den in den *Beilagen* abgedruckten Brief an Garve vom 7. August 1783.

Schon in jenem Briefe an Marcus Herz, der nach dem 11. Mai 1781 anzusetzen ist, hatte Kant geäußert, er „habe einen Plan in Gedanken, nach welchem sie (sc. die Metaphysik) auch Popularität bekommen kann, die aber im Anfange, da der Grund aufzuräumen war, übel angebracht gewesen sein würde, zumal das Ganze dieser Erkenntnis nach aller seiner Artikulation vor Augen gestellt werden mußte". Und bereits am 5. August 1781, also kaum ein Vierteljahr nach dem Erscheinen der *Kritik*, schreibt Hamann an Herder: „Kant ist willens, einen populären Auszug seiner Kritik auch für Laien herauszugeben"; ähnlich sechs Tage später an den Buchhändler Hartknoch, den Verleger der *Kritik*: „Kant redet von einem Auszug seiner Kritik in populärem Geschmack, die (den?) er für die Laien herauszugeben verspricht". Er rät daher Hartknoch, zu seiner „Schadloshaltung" — infolge des schlechten Verkaufs der *Kritik* — „eine kleine populäre Schrift von ihm zu bitten" oder ihn „zu einem kleinen Buch, das mehr nach dem Geschmack des Publikums ist, aufzumuntern". Ein Brief Kants an Hartknoch vom 18. August, auf den der letztere am 19. November d. J. erwidert, ist leider nicht erhalten geblieben. Aber am 14. September teilte Hamann Hartknoch mit: Kant habe ihn besucht; während er „wegen seiner übrigen Werke die hiesigen Anfänger, deren Laden er sich zu nutze macht" — gemeint sind vermutlich Hartung und Nicolovius — „nicht vorbeigehen könnte", solle Hartknoch „den kurzen Auszug noch haben", der übrigens nach Kants Versicherung „nur aus sehr wenigen Bogen bestehen würde". Und ganz ähnlich schreibt er tags darauf an Herder, seine künftige Besprechung der Kritik hänge mit davon ab, daß „Kant mit dem Auszuge seines größeren Werks fertig wird . . . Die Arbeit soll nur einige Bogen betragen". Indes war Hamann, der ‚neugierige alte Mann', wie Kant ihn einmal bezeichnet, über die eigentlichen Absichten Kants keineswegs näher orientiert. Denn er fragte Hartknoch am 23. Oktober: „Wie hält es mit Kantens Schrift? Ist das Manuskript schon fertig und in der Mache?

Einige sagen und er selbst, es wäre ein Auszug der Kritik; andere hingegen behaupten, daß es ein Lesebuch[!] über die Metaphysik sein soll, auch aus seinem Munde. Bitte mir, soviel Sie wissen, mitzuteilen . . . ." Auch im November dringt er von neuem in den Verleger: „Das zweite, worauf ich warte, ist Kants Auszug oder[!] Lehrbuch, und ich wünsche wenigstens von Ihnen zu erfahren, ob die Arbeit schon unter der Presse ist, und wann selbige fertig werden möchte . . . . Den besten Schlüssel" (sc. zur Kritik, die er jetzt zum dritten oder vierten Male lese) erwarte er „von dem neuen Buche und bitte mir daher von dem Anfange und Fortgange desselben Nachricht zu geben, ob Sie es schon in Ihrem Verlage haben oder wann Sie es bekommen werden".[1]) Auch am 8. Dezember will er, ehe er an seine Kritik Kants gehe, diesen „erst ausreden lassen, seinen Auszug oder Lesebuch abwarten". Inzwischen hatte Hartknoch aus Riga am 19. November 1781 direkt an Kant geschrieben: „Wenn nunmehr der Auszug der Kritik, wie ich nicht zweifle, fertig sein sollte, so bitte ihn an den Buchdrucker Grunert in Halle, der das große Werk gedruckt, zu schicken. Mir bitte ich aber gütigst zu melden, sobald das Manuskript abgegangen ist." Indessen, sei es daß Kant durch sein gleichzeitiges Arbeiten an der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*[2]) in Anspruch genommen, oder daß er mit seinem Plane noch nicht völlig im reinen war, oder endlich, daß er doch mehr als einen „kleinen Nachtrag zur Kritik", wie Hamann gegenüber Hartknoch (8. Februar 1782) meint, beabsichtigte: die Abfassung der verheißenen Schrift zog sich in die Länge. Hamann berichtet am 11. Januar 1782 dem harrenden Verleger: „Mit seiner kleinen Schrift denkt er auch gegen Ostern fertig zu seyn."

Was ergibt sich aus dem Bisherigen für die Entstehungsgeschichte der *Prolegomena?* Unbedingt Siche-

---

[1]) *Gildemeister, Hamanns Leben und Schriften Bd. II, S. 370.*

[2]) Vgl. Hamann an Hartknoch vom 11. Januar 1782.

res unseres Erachtens überhaupt nicht, da wir den entscheidenden Brief Kants an seinen Verleger vom 18. August 1781 nicht mehr besitzen, die Angaben Hamanns aber zwischen allen möglichen Bezeichnungen der beabsichtigten Schrift als: „Populärer Auszug, kurzer Auszug, Lesebuch über die Metaphysik, Lehrbuch, Buch, kleine Schrift, kleiner Nachtrag zur Kritik" schwanken. Den einzigen, einigermaßen sicheren Anhaltspunkt scheint uns die Tatsache zu bieten, daß Hartknoch selbst in seiner durch Krankheit und buchhändlerische Geschäftslast verspäteten Antwort auf jenen Augustbrief Kants ebenfalls von einem „Auszug der Kritik" redet, den er bereits fertig vermutet, also nach Kants Mitteilungen jedenfalls für eine kurze Arbeit gehalten hat. Nur das eine dürfen wir demnach als gesichert annehmen, daß Kant bereits im August 1781 eine Schrift beabsichtigt und auch wohl daran gearbeitet hat, die die Grundgedanken des kritischen Hauptwerks dem Publikum darzulegen bestimmt war, sich also im allgemeinen in der Richtung der Prolegomena bewegt. Welchen Charakter dieselbe jedoch im einzelnen tragen, ob sie mehr populär („für Laien") oder wissenschaftlich („für künftige Lehrer, nicht für Lehrlinge", *Prolegom. S. 1)* gehalten sein sollte, läßt sich bei dem Mangel zuverlässiger Zeugnisse nicht mehr feststellen, hat übrigens auch, da sie ja in dieser Form nicht zur Ausführung und Veröffentlichung gelangt ist, keine ausschlaggebende Bedeutung. Wir werden auf die Frage, soweit sie für die weitere Entwicklungsgeschichte unserer Schrift von Interesse ist, im dritten Abschnitt zurückzukommen haben. Zunächst müssen wir uns einer anderen Tatsache zuwenden, die ohne Zweifel für die Geschichte der *Prolegomena* von Bedeutung gewesen ist: dem Erscheinen der schon oben erwähnten ersten Rezension von Kants Kritik der reinen Vernunft in den *Göttinger Gelehrten Anzeigen* vom 19. Januar 1782.

2. Die Göttinger Rezension (abgedruckt als Beilage II).

Die Hauptquelle der folgenden, nur die wichtigsten Momente hervorhebenden Darstellung ist der unten

als Beilage III (S. 183—188) folgende Brief Garves an Kant vom 13. Juli 1783. Daneben kommt für einige Stellen noch Feders Selbstbiographie (,Mein Leben', Lpz. 1825) in Betracht. — Literatur: B. Erdmann, Einleitung zu seiner Ausgabe der Prolegomenen (1878), S. XI—XVI (E. kannte jedoch den Brief Garves noch nicht). — Albert Stern, Die Beziehungen Chr. Garves zu Kant nebst mehreren bisher ungedruckten Briefen usw., Leipzig 1884. — E. Arnoldt, Kritische Exkurse zur Kantforschung (1894) S. 1—98 (ursprünglich als Abhandlung in der Altpreuß. Monatsschrift 1887 erschienen).

Diese Göttinger Rezension war auf eigentümliche Weise entstanden. Der Leiter der dortigen *Gelehrten Anzeigen*, der Eklektiker und Popularphilosoph J. G. Feder, ein recht mittelmäßiger, aber, wie es gewöhnlich der Fall ist, um so aufgeblasenerer Gelehrter, hatte sich mit dem Durchblättern des ihm zugegangenen Rezensionsexemplars begnügt. Weil er Kants vorkritische Schriften, z. B. die *Träume eines Geistersehers*, kannte, meinte er nach seinem eigenen Geständnis mit der Manier und den Grundsätzen des Verfassers so vertraut zu sein, daß ihm eine eingehende Lektüre des umfangreichen Bandes überflüssig erschien; er hatte es alsbald „als ein dem Genius der Zeit gar nicht angemessenes" beiseite gelegt. Nun aber war im Sommer 1781 der gleichfalls als Popularphilosoph bekannte Christian Garve nach Göttingen gekommen und bot sich, ehe er es noch gesehen, zum Rezensenten des Kantschen Werkes an. Kränklich, wie er war, bereute er bei näherer Einsichtnahme bald, die schwierige Aufgabe übernommen zu haben; allein da er es einmal getan, las er es pflichtmäßig zu Ende und machte sich einen mehr als 12 Bogen betragenden Auszug daraus, aus dem er dann die gleichfalls noch sehr weitläufige Rezension herstellte, die er auf seiner Rückreise von Leipzig aus der Redaktion einschickte, in der Erwartung, man werde in Göttingen „entweder der Größe und Wichtigkeit des Buchs wegen von der gewöhnlichen Regel" — wonach eine Rezension nicht über einen Druckbogen, also 16 Seiten ziemlich kleinen Oktavs, betragen sollte — „abweichen, oder daß,

wenn die Rezension durchaus zu lang wäre, man besser als ich verstehen würde, sie zu verkürzen." Feder aber stellte daraus, ohne den Rezensenten weiter zu benachrichtigen, eigenmächtig einen Auszug von bloß neun Seiten her, der dann als (anonyme) Rezension in den *Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen* vom 19. Januar 1782, *3. Stück S. 40—48* erschien und in vorliegender Ausgabe als *Beilage II* (S. 175—182) im Wortlaut abgedruckt ist. Gegen ihn richtet sich die scharfe Kritik Kants im Anhang der Prolegomena, welche die Überschrift trägt: *Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht* (unten S. 149—158). Um das vernichtende Urteil nicht auf sich sitzen zu lassen, schrieb Garve, der Aufforderung Kants gemäß sein Inkognito aufgebend, am 13. Juli 1783 den oben erwähnten Entschuldigungsbrief an Kant mit der gleichzeitigen Mitteilung, daß die ursprüngliche, unverstümmelte Rezension in Nicolais *Allgemeiner Deutscher Bibliothek* werde abgedruckt werden, was denn auch im *Anhang* zu der *Zweyten Abteilung* des Jahrgangs 1783, S. 838—862 geschehen ist.[1])

Durch die Vergleichung dieses Abdrucks mit der durch Feder verstümmelten Göttinger Rezension sind wir nun instand gesetzt, Garves (auch von A. Stern übernommene) Behauptungen in seinem Briefe an wichtigen Stellen zu rektifizieren. Es ist das Verdienst des 1905 verstorbenen eifrigen Kantforschers Emil Arnoldt, in seiner oben angeführten Abhandlung eine peinlich genaue Vergleichung beider Rezensionen angestellt zu haben. Danach ergibt sich folgendes: Von der Göttinger Rezension rührt nicht etwa bloß der „dritte Teil", geschweige denn bloß „einige *phrases*", wie Garve (unten S. 185) meint, sondern beinahe $^2/_3$ tatsächlich von Garve her. Allerdings sind von den 312 Zeilen, welche die ursprüngliche Besprechung zählt, nur 76 wörtlich, ohne irgendeine Abänderung aus Garves Rezension entnommen; aber 69 weitere enthalten

[1]) Spalding sendet sie am 16. August 1783 Kant zu (*Briefwechsel I, S. 326*), der sie schon am 21. erhält (*ebd. S. 328*).

nur ganz geringe, unwesentliche, rein stilistische Veränderungen[1]), und in 55 anderen werden Garvesche Sätze zwar zusammengezogen und verkürzt, aber dem Sinne nach durchaus richtig und in Garveschen Worten wiedergegeben: sodaß nur 112 Zeilen (also etwas mehr als ein Drittel des Ganzen) für Feders eigene Zusätze und seine „mitunter überaus freien“ Reproduktionen Garvescher Ansichten übrig bleiben. Der äußere Umfang allerdings war von Feder um mehr als das Dreifache herabgemindert worden. Was jedoch den Inhalt betrifft, so „vergegenwärtigt die Federsche Rezension in gedrängter Kürze den Eindruck, welchen die Garvesche Rezension in ihrem Leser von der Kritik der reinen Vernunft zurückläßt“, wie dies Arnoldt sodann in genauester Einzelvergleichung des Einganges, der einzelnen Abschnitte, des Endresultates und des Tones beider Rezensionen beweist (a. a. O. S. 7—62). Der letztere war freilich bei Feder ein arroganterer, der die (ihm mit Garve gemeinsame) Ansicht, daß die Kritik der reinen Vernunft ein verfehltes Buch sei, entschiedener, deutlicher und übermütiger als Garve ausgedrückt hatte. Als Kant seinen äußerst höflichen Erwiderungsbrief (unten S. 188 bis 196) an diesen schrieb, war ihm die unverstümmelte Rezension noch nicht zu Gesichte gekommen; sonst hätte er sich schwerlich so zuvorkommend ausgedrückt.[2]) Denn trotz der etwas milderen Form „verkennt Garve die Hauptfrage, den Zweck und den gesamten Inhalt der Kritik der reinen Vernunft vollständig und genau ebenso wie Feder, im ganzen und im einzelnen“ (Arnoldt, S. 8). Im übrigen ist diese

---

[1]) Die wesentlichste ist: „Alle andern Beweise, die mehr dartun sollten, werden bei der Prüfung unzulänglich gefunden“ (*Garve*). — „Alle andern Beweise, die mehr dartun sollen, findet der Verfasser bei seiner Prüfung fehlerhaft oder unzulänglich“ (*Feder*).

[2]) Nachdem Kant von der letzteren Kenntnis genommen, soll er sich in der Tat, wie Hamann am 8. Dezember 1783 an Herder schreibt, beklagt haben, darin „wie ein imbecille behandelt zu werden“, ist aber aus Schonung gegen Garve nicht weiter vorgegangen. Der erste flüchtige Eindruck war günstiger gewesen (Kant an Schultz, 22. Aug. 1783).

ganze Untersuchung mehr für die Beurteilung der in Betracht kommenden Persönlichkeiten als für den Inhalt der Prolegomena von Interesse.

Die Rezension in der angesehenen Göttinger Zeitschrift machte, zumal da sie die erste Besprechung des Werkes überhaupt darstellte, in der gelehrten Welt einigermaßen Eindruck. Hamann z. B. las sie „mit Vergnügen"; ihm „kam sie gründlich und aufrichtig und anständig vor" (an Herder, 21. April 1782). Um so mehr mußte sich der Autor verstimmt und zu einer öffentlichen Abwehr veranlaßt fühlen. Er benutzte dazu, wie wir bereits wissen, den „Anhang" seiner nächsten Schrift, der Prolegomena. Die umstrittene Frage ist nun: Ist durch das Erscheinen der Göttinger Rezension Plan oder Ausführung der Prolegomena auch sonst in wesentlichen Stücken beeinflußt oder umgestaltet worden? Kann man etwa (mit B. Erdmann) von einer „doppelten Redaktion" dieser Schrift reden oder nicht? Und endlich: Hängt, eventuell wie hängt die uns heute vorliegende Schrift mit derjenigen zusammen, an der Kant, wie wir sehen, vom Spätsommer 1781 bis Frühjahr 1782 arbeitete?

3. Die Erdmann-Arnoldtsche Kontroverse.

B. Erdmann, Einleitung zu seiner Ausgabe der Prolegomena, Leipzig 1878, und neuerdings in seiner Spezialschrift: Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena. Halle 1904. — Ihm tritt scharf entgegen E. Arnoldt, Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert. Widerlegung der Benno Erdmannschen Hypothese. Berlin 1879 (ursprünglich in Altpreuß. Monatsschrift Bd. XVI, Heft 1 u. 2). — Als eine Art Unparteiischer behandelt die Streitfrage: H. Vaihinger, Die Erdmann-Arnoldtsche Kontroverse über Kants Prolegomena. Philos. Monatshefte XVI (1880), S. 44/48. Vgl. endlich noch O. Schöndörffer in Altpreuß. Monatsschrift 1900, S. 464—475.

Wir sind zwar, wie wir gleich vorausschicken möchten, mit Vaihinger (a. a. O. S. 46) der Meinung, „daß von dem ganzen Streite herzlich wenig Gewinn für die Erkenntnis der Kantschen Philosophie zu erwarten ist", halten es aber doch in einer Aus-

gabe der Prolegomenen für erforderlich, die Leser wenigstens in aller Kürze mit dem Gegenstande desselben bekannt zu machen. Wir werden zunächst Erdmanns Hypothese entwickeln, sodann Arnoldts Gegengründe, darauf Vaihingers und zuletzt unser eigenes Urteil anfügen.

1. Die Hypothese, die B. Erdmann in den beiden oben erwähnten Schriften ausführlich begründet hat, läßt sich unter Berücksichtigung ihrer neuesten Form (in der Schrift von 1904) etwa folgendermaßen zusammenfassen: In Kants Kopf entsprangen unmittelbar nach dem Erscheinen seines Hauptwerks im Sommer 1781 zwei verschiedene Pläne: 1) der einer kurzen populären Darstellung von dessen wichtigstem Inhalt; 2) der eines kurzen Auszugs für die Sachverständigen. Den ersteren hat er nie ausgeführt. Aus dem letzteren machte der Unwille über die Göttinger Rezension ein ganz verändertes Werk, die jetzigen *Prolegomena.* Nun erhielten auch die mündlichen oder schriftlichen Einwürfe anderer, z. B. Hamanns, mehr Gewicht. So entstanden eine Reihe umfangreicher Zusätze und Einschiebungen, die sich mit ziemlicher Leichtigkeit von dem ursprünglichen Bestandteil scheiden lassen (in Erdmanns Ausgabe sind die ersteren durch kleineren Druck kenntlich gemacht):

a) Unmittelbar durch die Göttinger Rezension veranlaßt sind außer dem bekannten Abschnitt des Anhangs (S. 149—158 unserer Ausgabe) noch die Anmerkungen II und III zur ersten Hauptfrage (S. 43 bis 49), der § 39 (S. 85—90) und die kurzen Anmerkungen zu § 46, 48 und 49. b) Durch irrige Urteile Hamanns und — das Stillschweigen der Rezension über die betr. Punkte sollen veranlaßt sein: Anmerkung I, die Einleitung, § 27—31 und einige kleinere auf Hume bezügliche Abschnitte. c) Mittelbar durch die kritischen Bemerkungen des Rezensenten und anderer Kritiker endlich wären verursacht die Zusätze: § 3, § 57—60 und der Schlußabschnitt der eigentlichen Abhandlung (S. 140—148), außerdem einige wenige kürzere Stellen.

Dagegen bilden nach Erdmann die übrig bleibenden Paragraphen ein geschlossenes Ganze, das genau

dem Gange der Kritik der reinen Vernunft entspricht: so die §§ 1, 2, 4, 5 der Einleitung des Hauptwerkes, §§ 6—13 der transscendentalen Ästhetik, §§ 14—22 der Analytik der Begriffe, §§ 23—26 und 32—35 der Analytik der Grundsätze, §§ 40—56 der transscendentalen Dialektik. Die dazwischen liegenden §§ 36—39 geben eine Zusammenfassung der Analytik. An die Stelle des „Anhangs zur transscendentalen Dialektik" und der „Methodenlehre" ist der Abschnitt „Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft" getreten. Und zwar sind die §§ 1—22 eine Umarbeitung nach der analytischen Methode; eine Inhaltsänderung ist damit nicht verbunden, dagegen wohl präzisere Fragestellung und schärfere Hervorhebung des transscendentalen, nicht-psychologischen Charakters. Am stärksten umgearbeitet ist die Deduktion der Kategorien, mit der ja, wie wir wissen, der Verfasser selbst unzufrieden war. Dagegen bilden die §§ von 24 an im wesentlichen kurze Auszüge aus dem Hauptwerk, wie dieses synthetischen Charakters, untermischt mit reflektierenden Zusätzen. Auch sie, die „zunächst und zumeist durch die Göttingische Rezension bedingt" sind, bilden nach Erdmanns Ansicht ein zusammenhängendes Ganze und zerfallen in fünf Teile: 1) Abweisung der idealistischen Interpretation, insbesondere der Analytik, aber auch der Ästhetik und Dialektik; 2) Ursprung der Einteilung der Urteile in analytische und synthetische; 3) Ursprung und Bedeutung der Kategorien-Tafel; 4) Berichtigungen einzelner Mißverständnisse; 5) Vorschlag einer stückweisen Prüfung der Kritik der reinen Vernunft.

2. Der Erdmannschen Hypothese gegenüber behauptet nun Arnoldt a. a. O. (wir lassen alle Nebenfragen weg): Der geplante kurze oder, wie Erdmann willkürlich sage, „erläuternde" Auszug und die Prolegomena haben nichts miteinander zu tun. Kant habe allerdings anfangs den ersteren Plan gehabt, ihn aber später — A. vermutet im Oktober 1781, unter Hinweis auf Hamanns Meldung von einem ‚Lehrbuch' (s. oben) — zu gunsten der jetzigen Prolegomena aufgegeben. Diese seien wahrscheinlich zu Anfang Februar 1782 (wo Hamann dem Buchhändler Hartknoch

zum „neuen Verlage" Glück wünscht[1]) begonnen und gegen Mitte September d. J. vollendet worden. Daß sich in der fertigen Schrift zwei verschiedene Bestandteile unterscheiden lassen, gibt Arnoldt zu; aber sie seien weder heterogen, noch der zweite nachträglich in den Text des ersten eingeschaltet. Als „Vermutung" äußert er schließlich noch, daß Kant bei dem Rat und Beistand, den er 1783/4 seinem Kollegen und Anhänger Johann Schultz für dessen beabsichtigte *Erläuterungen* der Kritik der reinen Vernunft schenkte, den zwei Jahre früher begonnenen, aber nicht ausgeführten „populären Auszug" benutzt habe.

3. Vaihinger, auf dessen instruktive Darstellung der ganzen sehr komplizierten Streitfrage a. a. O. wir verweisen, findet Erdmanns Methode „zu dogmatisch und nicht selten zu kühn", diejenige Arnoldts dagegen „zu skeptisch und teilweise in ihren Auslegungen zu künstlich" (S. 25). Sein Endurteil faßt er in die Sätze zusammen: „Die äußeren Zeugnisse sind Erdmanns Hypothese, sowohl was die sachliche Identität des *Auszugs* und der Prolegomena als was die zeitliche Differenz der beiden Bestandteile betrifft, entschieden günstig. Ob aber diese beiden Bestandteile im einzelnen richtig getrennt seien, und ob eine Nötigung vorliege, dieselbe im ganzen in einen solchen Gegensatz zu bringen, daß man von einer doppelten Redaktion reden darf, ist eine Frage, die nur durch eingehende Prüfung der inneren Beschaffenheit der Prolegomena gelöst werden kann; dieses zweite Fragenpaar ist von Arnoldt, welcher in bezug auf die beiden Seiten des ersten Problems gegen Erdmann keinen, in bezug auf Nebenfragen mehrere stichhaltige Einwände vorgebracht, sowie zur Klarstellung der ganzen Sache wesentlich beigetragen hat, bis jetzt nicht in Angriff genommen worden" (a. a. O. S. 27).

4. Was endlich unser eigenes Urteil betrifft, so müssen wir vor allem (vergl. schon oben S. 4) nochmals betonen, daß alle auf diesem Gebiete geäußerten

---

[1]) Daß damit indes nicht die Schrift Kants gemeint sein kann, hat Vaihinger a. a. O. S. 18—20 gezeigt.

Ansichten (so auch die meinigen) nur auf einen mehr oder minder großen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen können. Den Eindruck haben auch auf mich, wie auf Erdmann, die bis zum Frühjahr 1782 vorliegenden Nachrichten gemacht, daß der *Auszug*, den Kant schon im August 1781 Hartknoch zum Verlag anbot, und die späteren *Prolegomena* nicht etwa (mit Arnoldt) streng voneinander zu scheiden sind, sondern die letzteren aus dem ersteren sich entwickelt haben. Ich bin nur geneigt, noch weiter zu gehen als Erdmann, nämlich auch zwischen dem kurzen und dem populären Auszug keine scharfe Trennungslinie zu ziehen, wobei ich mich auf Kants eigene Äußerungen in seiner Schrift stütze. Die Prolegomena wollen zwar „nicht für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer“ (S. 1) geschrieben, aber doch nur „Vorübungen“ (9, vgl. 25) sein, ein „bloßer Plan“, der das Ganze besser übersehen läßt, die Hauptpunkte herausgreift „und auch dem Vortrage nach“ besser eingerichtet ist (11), ein „allgemeiner Abriß“ des Hauptwerks, mit dem dieses gelegentlich zu vergleichen ist (159), und der daher zum „Plane und Leitfaden der Untersuchung“ dienen kann (160). Sie sollen ausdrücklich den Beschwerden wegen Dunkelheit und Weitläufigkeit der Kritik der reinen Vernunft abhelfen 9, vgl. 160f.) und dazu beitragen, „einige Punkte aufzuklären“ (Brief an Garve, unten S. 191). Nur das Einfachste und Grundlegendste wollen sie bringen (vgl. z. B. S. 70). Und nur von einem einigermaßen „populären“ Buch konnte gesagt werden: „. . . niemand, der die Grundsätze der Kritik auch nur in diesen Prolegomenen durchgedacht und gefaßt hat“ (S. 141). Das alles kann, wenn wir die Worte nicht pressen, sowohl auf einen „kurzen“ als „populären“ Auszug gehen. Ja sogar dieser — von Kant selbst übrigens nicht einmal mit Sicherheit gebrauchte — Ausdruck „Auszug“ besagt nicht viel. Von einem so selbständigen, scharfen und tiefen Denker wie Kant vermögen wir uns überhaupt nicht vorzustellen, daß er einen einfachen sklavischen „Auszug“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes aus seinem größeren Werk hätte herstellen oder gar veröffentlichen können.

Das hat er subalterneren Geistern wie Joh. Schultz, Mellin, Beck, Jakob u. a. überlassen. Für ihn konnte damit nur eine Wiedergabe der Grundgedanken in anderer Form gemeint sein, die eine starke Betonung, ja selbst eine gewisse Weiterbildung bestimmter Gedankenreihen des Hauptwerks nicht ausschloß.[1]) Daß aber gerade die in den Prolegomenen, im Gegensatz zur Kritik, angewandte analytische Methode „für den Zweck der Popularität" die angemessenere ist, hat Kant selbst in seiner *Logik*[2]) ausgeführt.

Das einzige, was sich vielleicht zugunsten von Arnoldts Annahme einer neben den Prolegomenen hergehenden Erläuterungsschrift Kants anführen ließe, ist eine Stelle in dem erst fünf Jahre nach seinem Aufsatze durch die Veröffentlichung A. Sterns bekannt gewordenen Briefe Kants an Garve. Hier (in unserer Ausgabe S. 192) schreibt Kant noch nach dem Erscheinen der Prolegomena, er „führe den Plan zu einem populären und doch gründlichen Begriff vom Ganzen" (seiner Philosophie) „schon bei sich". Doch ist u. E. die ganze Wendung zu unbestimmt, als daß man bestimmte Schlüsse darauf bauen könnte. Arnoldts weitere, durch Hamannsche und Schultzsche Briefäußerungen ihm nahegelegte Vermutung, daß Kant den geplanten Auszug in irgendwelcher Form Schultz für dessen 1784 erschienene *Erläuterungen* überlassen habe, ist unhaltbar geworden, seitdem wir Kants Brief an Schultz vom 17. Februar 1784 kennen, wonach Kant zwar „Vorhabens" war, „einiges, was mir zu Verhütung des Mißverständnisses, hin und wieder auch zu leichterer Faßlichkeit meiner Schrift dienlich zu sein schien, Ihrer gütigen Wahl, es zu Ihrer Absicht zu gebrauchen oder nicht, vorzulegen", aber durch „auswärtige und einheimische Zerstreuungen, mitunter auch gewöhnliche Unpäßlichkeit an der Ausführung dieser Absicht gehindert wurde" und sich nun nachträglich darüber aussprach, daß „nichts davon einigen Einfluß auf Ihr Werk gehabt

[1]) Daß schon die Zeitgenossen Kants das Wort „Auszug" auf die Prolegomena in diesem Sinne angewendet haben, zeigt Vaihinger a. a. O. S. 12.

[2]) § 117 (*Philos. Bibl. Bd. 43, S. 163*).

hat", das dadurch seine Originalität bewahrt habe. Es stimmt das zudem mit Kants gegen Garve ausgesprochener Ansicht, daß in der Popularisierung seines Werks „andere schon glücklicher sein" würden als er (S. 192, vgl. den Schlußsatz des von uns als *Beilage I* veröffentlichten Manuskripts, S. 174).

Daß also Kant schon vor dem Erscheinen der Göttinger Rezension an den späteren Prolegomenen gearbeitet hat, scheint uns, wenn auch nicht sicher, so doch wahrscheinlich. Daß sein Plan durch sie beeinflußt bezw. modifiziert worden ist, ebenso. Näheres und Bestimmteres indes läßt sich in keiner Weise feststellen. Gegen Erdmanns Annahme, daß ein großer Teil der jetzigen Schrift aus nachträglich durch die Rezension veranlaßten Zusätzen und Einschaltungen besteht, scheinen uns die eigenen Worte Kants, S. 150, Zeile 25—29 zu sprechen: „. . . daher ich diese Beurteilung gänzlich übergangen sein würde, wenn sie mir nicht zu einigen Erläuterungen Anlaß gäbe, die den Leser dieser Prolegomenen in einigen Fällen vor Mißdeutung bewahren könnten." Dagegen hat Erdmanns Zweiteilung, d. h. Scheidung der erläuternden und polemischen Zusätze von dem eigentlichen „Auszug", wie uns scheint, einen nicht unerheblichen methodologischen und didaktischen Wert.

4. Vollendung der Prolegomena. Ihr Erscheinen und ihre Wirkungen.

Leider besitzen wir auch aus der Zeit zwischen der Veröffentlichung der Göttinger Rezension und dem über ein Jahr später (Frühjahr 1783) erfolgten Erscheinen der Prolegomena kein Zeugnis aus Kants eigenem Munde. Wir sind wiederum nur auf einige Stellen aus Briefen Hamanns an Herder und Hartknoch angewiesen, die uns ebenfalls nicht viel weiter bringen. Denn der Umstand, daß in diesen brieflichen Zeugnissen am 21. April 1782 zum erstenmal der neue Titel „Prolegomena einer noch zu schreibenden Metaphysik" auftaucht, läßt keine sicheren Schlüsse zu, zumal da nach Erdmanns eigener Annahme[1]) dieser Titel be-

[1]) *Einleitung zu seiner Ausgabe von 1878, S. XVI, Anm. 1; Histor. Untersuchungen S. 93.*

reits für den *Auszug* bestimmt war. Der Ausdruck „Prolegomena“ war der Zeit geläufig. Wolff und Baumgarten hatten ihn für die Einleitung zu ihrer Ontologie bezw. Metaphysik, Hamann zur Bezeichnung einer seiner theologischen Schriften (von 1774) gebraucht, Kant selbst schon in einem Briefe an Marcus Herz im Dezember 1778 von seinen eigenen „Prolegomena der Metaphysik und Ontologie“ gesprochen. Auch auf eine gegen früher geänderte Tendenz der neuen Schrift lassen Hamanns Aufzeichnungen nicht mit Sicherheit schließen. In ganz ähnlicher Art wie vordem wird auch im weiteren Verlauf des Jahres 1782 die erwartete Schrift als „Kern und Stern des großen Organi“ (sc. der Kritik d. r. V., an Herder, 21. April), als Kants „eigene Ohrenbeichte oder Gemächte der reinen Vernunft“ (an Herder, 11. August), als „Erläuterungen“ und „neue Beilage“ der Kritik (an Hartknoch, um den 11. September) bezeichnet.

Gegen Ende August hörte Hamann von Kant persönlich, „daß er seine neue Abhandlung schon abschreiben läßt, welche vermutlich den Göttingschen Rezensenten angehen wird, aber wie es scheint, unter einem anderen Titel, als Prolegomena einer Metaphysik, die noch geschrieben werden soll — den ich Ihnen angegeben“ (an Herder, 25. August). Damit stimmt die Tatsache, daß Kant auf den letzten Seiten seiner Schrift (S. 159) erwähnt, „eben jetzt“ komme ihm eine zweite Rezension, die der Gothaischen gelehrten Zeitung, vor Augen. Kant war mit ihr zufrieden, da die Gründlichkeit des Rezensenten, „ohne mein hierbei verdächtiges Lob in Betracht zu ziehen, aus der faßlichen und unverfälschten Vorstellung eines zu den ersten Prinzipien meines Werks gehörigen Stücks“ hervorgehe; er fand sich darin auch nach Hamanns Äußerung gegen Hartknoch (11. September) „nach Wunsch beurteilt“. Erdmann berichtet freilich von ihr, sie begnüge sich mit einigen Auszügen aus der Einleitung und der transscendentalen Ästhetik.[1]) Sie erschien im 68. Stück genannter Zeitung, am

[1]) *Einl. zu seiner Sonderausgabe S. XIX.* Die Rezension selbst ist uns nicht zugänglich gewesen.

24. August 1782; der Verfasser war (nach Reinhold) ein gewisser Ewald, Hofmarschallamtssekretär zu Gotha.

In dem soeben erwähnten, vor Mitte September an Hartknoch gerichteten Briefe fragt Hamann ungeduldig an, ob die „neue Beilage“ (d. h. offenbar die Prolegomena), „die, wie ich höre, von Kant schon ins Reine geschrieben ist“, nicht bald, nämlich zur Michaelismesse erscheinen werde, und bittet sich deren „wahren“ Titel aus. Diesen scheint er nun zwar erfahren zu haben; aber sein ungeduldiges Verlangen war auch gegen Ende des Jahres noch nicht befriedigt worden. Am 21. Dezember schreibt er von neuem an Hartknoch: „Kants *Prolegomena* erwarte ich mit Ungeduld.“ Dieselben sind erst im Frühjahr 1783 erschienen. Am 15. April d. J. schreibt F. V. L. Plessing aus Graudenz an Kant: „Herr Hamann hat mir aus Königsberg gemeldet, daß die bewußten Prolegomena von Ihnen herausgekommen.“ Was zu dieser auffälligen Verzögerung beigetragen hat, wissen wir nicht mit völliger Sicherheit. Zum Teil erklärt sie sich allerdings aus einer Äußerung Hartknochs an Kant vom 8. Oktober 1785 über den Drucker der Schrift, Grunert in Halle: „Ich weiß, daß er Sie sowohl mit den Prolegomenen als mit der Metaphysik der Sitten lange aufgehalten hat“, was er (Hartknoch) ihm verwiesen habe.[1]) Auch die den Philosophen gleichzeitig beschäftigenden Vorarbeiten zu seinen ethischen Schriften[2]) haben ihn vielleicht etwas aufgehalten.

Wie stand es nun mit der Wirkung der Schrift auf die Zeitgenossen? Wenn Kant in ihr (S. 142) die Hoffnung ausgesprochen hatte, sie werde „die Nachforschung im Felde der Kritik vielleicht rege machen und dem allgemeinen Geiste der Philosophie, dem es im spekulativen Teile an Nahrung zu fehlen scheint, einen neuen und vielversprechenden Gegenstand der Unterhaltung darreichen“, so sollte sich auch diese

---

[1]) *Kants Briefwechsel I, 387.*

[2]) Die Zeugnisse dafür s. in Menzers Einleitung zu seiner Ausgabe der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Kants Werke, Akademie-Ausgabe, IV, 625f.*)

uns heute sehr bescheiden dünkende Hoffnung zunächst und in diesem Maße nicht erfüllen. Wenigstens schrieb sein Verehrer Johann Schultz noch 1784 in der Vorrede zu seinen *Erläuterungen* zur Motivierung von deren Veröffentlichung: auch durch die Prolegomenen sei die Klage über die Unverständlichkeit des Kantschen Systems „bis jetzt noch wenig verändert worden." „Ja es scheint beinahe, daß man vor den Prolegomenen fast nicht weniger zurückbebt als vor der Kritik". Den Grund davon vermutet Sch. darin, daß sie zwar „im Anfang klar und bestimmt, aber im Fortgange in einigen Stellen zu weitläufig und mit Nebenumständen durchflochten" seien, auch Bekanntschaft und beständige Vergleichung mit der Kritik erforderten, wozu noch die Änderung der Methode (analytische statt synthetischer) komme.[1] Und in der Tat, ein gewisser Lossius sprach in einer Rezension den Wunsch aus, daß Kant sein Buch „in lateinischer oder französischer Sprache geschrieben hätte . . . Vielleicht hätte es ihm geglückt, im Ausdruck verständlicher zu sein und zur Ehre der Deutschen auch Ausländern bekannt zu werden, die es aber, so wie es jetzt ist, nicht lesen werden, weil sie es nicht verstehen können!"[2] Wie denn Kants Klage gegenüber Schultz, „fast von niemand verstanden worden zu sein" (oben S. VI), noch beinahe ein halbes Jahr nach Erscheinen der Prolegomenen fällt. Indessen erhielt die Schrift bald doch auch eingehende sachliche Besprechungen, z. B. eine solche von Pistorius in Nicolais *Allgemeiner Deutscher Bibliothek*[3]; und an der von 1784 an immer steigenden Verbreitung des Kritizismus hat, obgleich uns kein äußeres Zeugnis darüber vorliegt, sicher auch die klare und faßlichere Darstellung der Prolegomenen ihren Anteil gehabt.

Damit wären wir bei dem wichtigeren Teil unserer Aufgabe angelangt. Denn fühlten wir uns auch

---

[1] a. a. O. S. 10.

[2] *Lossius, Übersicht der neuesten Literatur der Philosophie. Gera 1784.* (Zitiert nach *B. Erdmann, Kants Kritizismus S. 103 f. A.*)

[3] Bd. 59, S. 322—357 (1784). Näheres s. bei Erdmann a. a. O. S. 106 f.

schon um der Vollständigkeit willen verpflichtet, das Wichtigste von der äußeren und inneren Entstehungsgeschichte der Prolegomena unsern Lesern vorzuführen, so fühlen wir uns doch im Einklange mit Kant selbst, wenn wir nicht auf diese Entstehungsgeschichte, von der er uns an keiner Stelle seiner Schrift zu berichten für nötig gehalten hat, sondern auf ihren Inhalt und ihre philosophische Bedeutung den eigentlichen Wert legen. Hier dürfen wir uns freilich wesentlich kürzer fassen, da dieser Inhalt an sich verständlich genug für den fortgeschritteneren Leser sein wird, und wir nur dem Anfänger einige Beihilfen zu geben beabsichtigen.

II. Gedankengang der Schrift.

In der äußerst wichtigen Vorrede (S. 1—12) tritt vor allem das starke Bewußtsein des Philosophen hervor, in seinem Kritizismus etwas völlig Neues geboten zu haben. Für diejenigen, die ihn (wie Feder in seinen Zusätzen zur Garveschen Rezension oder Hamann) in irgendeiner Rubrik der Philosophiegeschichte, sei sie nach Descartes oder Berkeley oder Hume benannt, unterzubringen suchen, für diese Leute [auch heute gibt es ihrer noch genug!], „denen die Geschichte der Philosophie selbst ihre Philosophie ist", sind seine *Prolegomena* nicht geschrieben. Ähnlich wie einst der Begründer der neueren Philosophie ganz von vorne anfangen zu müssen erklärte, so verlangt auch ihr Neubegründer klipp und klar, daß alle Arbeit der Metaphysiker „vor der Hand auszusetzen", alles bisher Geschehene als ungeschehen zu betrachten sei, bis man die Hauptfrage gelöst habe: Ist Metaphysik überhaupt möglich? Bis jetzt existiert keine, die auf den Charakter einer Wissenschaft Anspruch machen könnte. Und da doch anderseits das Suchen und Fragen nach ihr in der menschlichen Vernunft unausrottbar ist, so ist eine völlige Reform oder vielmehr Wiedergeburt derselben unbedingt notwendig. Humes Bezweiflung der Allgemeingültigkeit des Kau-

salitätsbegriffs, die seine Gegner in England, die Vertreter des ‚gesunden Menschenverstandes', nicht zu widerlegen vermochten, hätte die Metaphysik auf die richtige Bahn bringen können. Sie war es, die Kant schon um 1763[1]) beschäftigte, die ihn „zuerst aus dem dogmatischen Schlummer weckte" (S. 7). Den Nutzen, ja die Unentbehrlichkeit des Kausalbegriffs für die Naturwissenschaft hatte auch Hume nicht bestritten, nur seinen apriorischen Ursprung. Indem nun Kant den Humeschen Einwand auf sämtliche reinen Verstandesbegriffe ausdehnte, entdeckte er die Möglichkeit ihrer Deduktion aus einem einzigen Prinzip und damit die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik überhaupt nach Grenzen, Umfang und Inhalt. Die Ausführung gab seine *Kritik der reinen Vernunft.* Zu ihrer Erläuterung, zur Popularisierung des notwendig weitläufigeren Hauptwerks sind die *Prolegomena* bestimmt; dem dient auch die in ihnen eingeschlagene faßlichere analytische (oder regressive) Methode.

Die *Vorerinnerung* (§ 1—3) nebst den beiden *allgemeinen Fragen* (§ 4 und 5) entspricht inhaltlich der *Einleitung* zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft; nur daß jetzt die Entwicklung und Fragestellung eine noch präzisere geworden ist. In rascher Aufeinanderfolge werden wir, auf Grund des „klassischen" Unterschiedes analytischer und synthetischer Urteile, zu dem Schluß geführt, daß alleiniger Gegenstand der Metaphysik die synthetischen Sätze a priori sind (S. 21 Mitte, 26 unten). In ihnen, d. i. in den Sätzen der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft, ist reine synthetische Erkenntnis a priori wirklich. Wir haben also nur zu fragen: wie, nicht ob sie möglich sei. Von der Auflösung dieser Aufgabe hängt das Stehen oder Fallen der Metaphysik ab; auf ihrer Beantwortung beruht ihr alleiniges Kreditiv. Als „Kunst heilsamer Überredungen" mag sie noch weiter auftreten, nicht aber als Wissenschaft. Die „transscendentale Hauptfrage": Wie sind synthetische

---

[1]) Vgl. meine *Einleitung* zu *Bd. 46 a) der Philos. Bibl. S. XX.*

Erkenntnisse (Sätze) a priori möglich? gliedert sich nach dem Vorangegangenen in vier Unterfragen: Wie ist 1) reine Mathematik, 2) reine Naturwissenschaft, 3) Metaphysik überhaupt (als Naturanlage), 4) Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Die gleiche Einteilung der Aufgabe fand sich auch schon in der Kritik (1. Aufl. S. 20—22). Jetzt aber wird sie auch tatsächlich zur Grundlage der Disposition des ganzen Buches gemacht. Es zerfällt demgemäß in drei Teile (§§ 6—13, 14—39, 40—60), die sich mit der Möglichkeit der reinen Mathematik, der reinen Naturwissenschaft und der Metaphysik „überhaupt" beschäftigen, während der Schlußabschnitt (S. 140 bis 148) die vierte Frage beantwortet; worauf dann noch ein „Anhang" folgt.

I. Teil (§§ 6—13). Statt von Raum und Zeit, wie die transscendentale Ästhetik, geht das analytische Verfahren der Prolegomena von der „großen und bewährten", dabei apodiktisch gewissen Erkenntnis der Mathematik aus (§ 6), die nicht auf philosophischen Begriffen, sondern auf reiner Anschauung beruht (7). Wie ist ein solches Anschauen a priori, das vor dem angeschauten Gegenstande selbst vorhergehen soll, denkbar? (8) Nur dadurch, daß es die Formen unserer Sinnlichkeit enthält (9), die uns die Objekte erkennen lassen, wie sie unseren Sinnen erscheinen: Raum und Zeit. Nur durch sie sind die Wissenschaften der Geometrie, der Arithmetik und der reinen Mechanik möglich (10). Als reine Anschauungen sind sie die formale Bedingung aller Erscheinungen, die Grundlage der empirischen Anschauung (11). Der folgende Paragraph (12) bringt Erläuterungsbeispiele dazu aus der ebenen, der letzte (13) aus der sphärischen Geometrie, darunter das schon bei dem vorkritischen Kant beliebte von der Hand im Spiegel.[1]) — Die nun folgenden drei Anmerkungen führen den vorstehenden Standpunkt nur weiter aus und verteidigen ihn gegen erhobene Einwände: 1) Die objektive Realität der reinen Geometrie wird ebendadurch aufs unwidersprechlichste bewiesen, daß die reine Anschauung die

[1]) Vgl. mein *Sachregister* zu *Bd. 46 b*) der *Philos. Bibl.*

Dinge nicht an sich selbst, sondern in der Form (des Raumes) vorstellt, in der sie unseren Sinnen erscheinen. Der mathematische Raum, dieser „Raum in Gedanken“, ist keine Erdichtung, sondern macht den physischen Raum erst möglich. 2) Kant unterscheidet seine Ansicht von derjenigen des Idealismus, der alles außerhalb der denkenden Wesen Existierende leugne, während dagegen er selbst Körper außer uns als Erscheinungen unbekannter, aber nichtsdestoweniger wirklicher Gegenstände annehme. Er (Kant) dehne nur den Lockeschen Standpunkt der primären und sekundären Qualitäten auf die gesamte Welt der Erscheinungen aus. 3) In lauter Schein, wie man gemeint hat, wird die Sinnenwelt durch die Lehre von der Idealität (Subjektivität) des Raumes und der Zeit keineswegs verwandelt. Das können nur solche glauben, die (mit Leibniz-Wolff) die Sinnlichkeit für eine dunklere und verworrenere Erkenntnis als die des Verstandes halten. Sie sichert im Gegenteil gerade die Anwendung der Mathematik auf wirkliche Gegenstände und verhütet den transscendentalen Schein, der Erscheinungen für Dinge an sich nahm und dadurch die Vernunft in lauter Widersprüche (Antinomien) verwickelte. Um seinen Idealismus nicht mit demjenigen Descartes oder Berkeleys verwechseln zu lassen, will Kant ihn fortan lieber als den kritischen bezeichnen.

II. Teil (§§ 14—39). Wie der erste Teil von der reinen Mathematik ausgeht, so steuert der zweite möglichst bald auf die Tatsache der reinen Naturwissenschaft los. Natur bedeutet nicht das Dasein der Dinge an sich selbst, das weder a priori noch a posteriori erkennbar ist, sondern, „sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (14). Nun besitzen wir eine reine, apriorische und mit dem Anspruch auf apodiktische Geltung auftretende Naturwissenschaft faktisch in den Sätzen der allgemeinen Naturlehre, wie z. B. denen von der Beharrlichkeit der Substanz, des bestimmenden Grundes u. a. Wie ist sie möglich? (15). Natur bedeutet zweitens auch den Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung (16). Ist nun nach der notwendigen Gesetzmäßigkeit der Dinge als

Gegenstände einer möglichen Erfahrung oder nach derjenigen der Erfahrung selbst zu fragen? „Beim Lichte besehen“ ist es dasselbe, indes doch die letztere Form die korrektere. Kant will also die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung aufsuchen, die dann zugleich die Quellen der allgemeinen Naturgesetze sind (17). Die folgenden Paragraphen erörtern den wichtigen Unterschied von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen. Zunächst sind alle Wahrnehmungsurteile bloß für uns, also subjektiv gültig; z. B. der Satz: Das Zimmer ist warm. Was verleiht ihnen objektive Gültigkeit, d. i. notwendige Allgemeingültigkeit, und macht sie damit zu Erfahrungsurteilen, wie z. B.: Die Luft ist elastisch? (18, 19). Zu diesem Zwecke müssen wir den Begriff der Erfahrung, dieses Produktes aus Sinnlichkeit und Verstand, zergliedern. Wir finden dann: zu dem empirischen Bewußtsein (meines Zustandes), das aus der Wahrnehmung entsteht, muß das Bewußtsein überhaupt in Gestalt eines reinen Verstandesbegriffs, z. B. der Ursache, hinzukommen: so entsteht beispielsweise aus meinem bloß subjektiven Wahrnehmungsurteil: „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm“, das objektive Erfahrungsurteil: „Die Sonne erwärmt den Stein.“ So verhält sich die Sache bei allen unseren synthetischen Urteilen, auch den mathematischen Axiomen (20). Die reinen Verstandesbegriffe entsprechen genau den Arten, überhaupt zu urteilen, und unter die ersteren lassen sich dann wieder die allgemeinen Grundsätze möglicher Erfahrung (= Naturwissenschaft) subsumieren. Es folgen die aus der Kr. d. r. V. bekannten drei Tafeln: die logische der Urteile, die transscendentale der Verstandesbegriffe, die physiologische der allgemeinen Grundsätze (21). Kant will nicht psychologisch, sondern erkenntniskritisch verfahren, nicht von dem „Entstehen“ der Erfahrung reden, sondern von dem, „was in ihr liegt“ (21a). Der folgende Paragraph faßt die bisher gewonnenen Resultate in einer Reihe wichtiger Definitionen von: Denken, Urteilen, subjektivem und objektivem Urteil, Urteilsarten, reinen Verstandesbegriffen, Erfahrung zusammen (22). Die auf solche Weise von den Ur-

teilsarten und reinen Verstandesbegriffen abgeleiteten „Grundsätze möglicher Erfahrung“ sind zugleich die allgemeinen Naturgesetze. Damit ist die zweite Frage nach der Möglichkeit der reinen Naturwissenschaft beantwortet (23).

Hiermit endet, streng genommen, die den Prolegomenen eigentümliche analytische Methode. Was zunächst weiter folgt, ist, wie schon Erdmann hervorgehoben hat, nicht viel mehr als ein Auszug aus den betr. Abschnitten der *Kritik*, mit Anwendung von deren synthetischer Methode und mit eingestreuten Reflexionen. Kant verweist denn auch bezüglich der §§ 24—26 ausdrücklich auf das Hauptwerk, dessen Hauptmomente er hier in leichterer Übersichtlichkeit zusammenfassen wolle (S. 65 Anm.). Das geschieht zunächst in Hinsicht der mathematischen (24), dann der dynamischen Grundsätze (25), während § 26 aufs neue den allgemeinen Gedanken hervorhebt, daß alle diese Grundsätze nicht auf Dinge an sich selbst, ja nicht einmal auf Erscheinungen direkt, sondern nur auf die Bedingungen möglicher Erfahrung gehen; die Analogien der Erfahrung insbesondere beziehen sich nur auf die synthetische Einheit der Wahrnehmungen. — An diese kurz zusammenfassende Darstellung der Grundsätze schließt sich eine durch die *Vorrede* schon vorbereitete, längere Auseinandersetzung mit Hume (§§ 27 bis 30)[1]), die in dem Ergebnis gipfelt, daß Kants Auflösung des Humeschen Problems „den reinen Verstandesbegriffen ihren Ursprung a priori“ — den Hume insbesondere in bezug auf den Kausalitätsbegriff bezweifelt hatte — „rettet“, jedoch (in Übereinstimmung mit Hume) „so, daß sie ihren Gebrauch nur auf Erfahrung einschränkt“ (S. 73 f.). Jenseits der Erfahrung sind die reinen Verstandesbegriffe (also auch reine Mathematik und reine Naturwissenschaft) ohne alle Bedeutung: „sie dienen“, wie Kant in einem hübschen Gleichnis sagt, „nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu lernen“

[1]) Vgl. *Erdmanns Einl. S. LXXIX—IC*, auch *M. Apel, Kommentar zu Kants Prolegomena.* Berl. 1908, der eine populärwissenschaftliche Einführung in die kritische Philosophie sein will, aber nur bis zu § 39 der Proleg. führt.

(30). So hat man denn endlich einmal gegenüber allem Dogmatismus einen sicheren Halt, den die bloße „gesunde Vernunft" nicht geben konnte (31). — Nach dieser Einschaltung über Hume fahren die folgenden Paragraphen in der Rekapitulation des Hauptwerks fort, indem sie die Unterscheidung der Phänomena und Noumena sowie den Schematismus kurz beleuchten (32—34), um daran einige verwandte geistreiche Bemerkungen über die Aufgabe der Einbildungskraft, des Verstandes und der sich selbst erkennenden Vernunft zu schließen (35).

Dann aber führt uns der Autor, in innerer Anknüpfung an den Beginn dieses Teiles (s. oben zu § 14 und 15) zu dem „höchsten Punkte" der Transscendentalphilosophie, nämlich der Frage: Wie ist Natur selbst möglich? Die Antwort kennen wir bereits: *materialiter* durch die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (*transscendentale Ästhetik = 1. Teil der Prolegom.), formaliter* durch die Beschaffenheit unseres Verstandes (*transsc. Logik = Prolegom., 2. Teil).* Tiefer können wir nicht dringen; die Möglichkeit der Gesetzmäßigkeit selbst (in der transscendentalen Apperzeption) läßt sich nicht weiter erklären. ‚Möglichkeit der Erfahrung' und ‚allgemeines Naturgesetz' bedeuten dasselbe. Der Verstand schreibt der Natur seine Gesetze vor (36). Der Erläuterung dieses „gewagten" Satzes (37) dienen Beispiele aus Mathematik (Lehre vom Kreis und den Kegelschnitten) und „physischer Astronomie" (Keplersche Gesetze). Die betreffenden Gesetze liegen, wie ein jeder sieht, nicht im Raume, sondern im Verstande; dieser also ist der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur (38).

Der nun folgende, den zweiten Teil beschließende *Anhang zur reinen Naturwissenschaft* (39) ist offenbar erst später hinzugefügt; seinem Inhalte nach würde er bereits an eine frühere Stelle, vor oder hinter § 21, gehört haben. Er enthält nämlich nichts anderes als eine Rechtfertigung der Kantschen Kategorienlehre[1]), indem der Autor einmal beschreibt, wie er

---

[1]) Die Bezeichnung *Kategorien* anstatt des bisher gebrauchten Terminus *reine Verstandesbegriffe* wird in den Prolegomenen erst hier eingeführt.

„nach langem Nachdenken“ (S. 86) zu ihrer Aufstellung kam, und zweitens ihren gegenüber der „alten Rhapsodie“ des Aristoteles und dem ganzen bisherigen philosophischen Gebrauch völlig neuen, will sagen systematischen Charakter mit aller Schärfe hervorhebt. Nur durch ihre Anwendung auf Anschauung und mögliche Erfahrung erhalten jene an sich leeren logischen Funktionen ihre kategoriale Bedeutung. Nachdem noch — wohl der Vollständigkeit wegen — die aus der *Kritik d. r. V.* bekannten Tafeln des „Nichts“ und der Reflexionsbegriffe kurz gestreift sind, ergibt sich der natürliche Übergang zu dem der *transscendentalen Dialektik* des Hauptwerks entsprechenden

III. Teil (§§ 40—60), von Kant hier in die Frage gekleidet: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? Die reinen Vernunftbegriffe, die Kern und Zweck der Metaphysik ausmachen, sind, weil durch die Natur der menschlichen Vernunft jedermann vorgelegt, subjektiv wirklich. Wie sind sie objektiv möglich? Über den gesamten Erfahrungsgebrauch (der Mathematik und Naturwissenschaft) hinaus liegt das Problem eines absoluten Ganzen aller möglichen Erfahrung, das durch die Kategorien nicht lösbar ist (40). Deshalb ist die Unterscheidung der reinen Vernunftbegriffe (Ideen) von den reinen Verstandesbegriffen (Kategorien) von fundamentalster Bedeutung (41). Ideen lassen sich nie in der Erfahrung geben; der entgegengesetzte („dialektische“) Schein kann nur durch die Vernunft selbst aufgedeckt werden (42). Ein einheitlicher Ursprung für die Kategorien ergab sich aus den Urteilsfunktionen des Verstandes; ein ebensolcher für die Ideen ist in den drei Funktionen der Vernunftschlüsse zu finden: dem kategorischen entspricht die psychologische, dem hypothetischen die kosmologische, dem disjunktiven die theologische Idee, mit ihren dialektischen Widerspielen: dem Paralogismus, der Antinomie und dem Ideal der reinen Vernunft (43). Die Ideen erklären (im Gegensatz zu den Kategorien) keine einzige kosmologische oder psychologische Erscheinung, und in der Naturwissenschaft sich auf den Willen eines höchsten Wesens berufen

heißt gestehen, daß es mit unserer Philosophie zu Ende geht. Sie haben eben eine andere Bestimmung als die Verstandeserkenntnis, bei der Mathematik und Physik ganz wohl aufgehoben sind; sie kommen dem Verlangen der reinen Vernunft nach Vollständigkeit der Prinzipien im Zusammenhange der Erfahrung nach (44). Nachdem ein einleitender Paragraph (45) auf die Gefahr des einem unvermeidlichen Triebe entspringenden transscendenten Gebrauchs der Kategorien hingewiesen hat, wird zunächst (46—49) die psychologische Idee beleuchtet, eigentlich Neues indes gegenüber dem Hauptwerk ebensowenig, wie bei den beiden übrigen, beigebracht. Das „Substantiale" oder letzte Subjekt der Dinge bleibt uns unbekannt, auch das eigene Ich, sofern es mehr sein will als ein regulatives Prinzip (46). Will man der Seele die Beharrlichkeit einer Substanz zusprechen (47), so kann dies doch nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung, also während unseres Lebens, nicht für die Zeit nach dem Tode („als woran uns eigentlich gelegen ist") gelten (48). Daß Körper außer uns — räumlich — wirklich sind, wissen wir gleichfalls nur aus der äußeren Erfahrung, wie die innere uns das Dasein unserer Seele in der Zeit bewußt macht. Beide sind nach der Lehre des formalen Idealismus ebenso wirklich wie ich selbst (49). — Besonders wirksam gegenüber allem philosophischen Dogmatismus ist die vierfache Antinomie der kosmologischen Ideen (50, 51, 54), die für die gewöhnliche dogmatische Anschauung, der die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich gelten, ganz unlösbar ist (52, 52b). Thesis wie Antithesis der beiden ersten (mathematischen) Antinomien beruhen auf falschen Voraussetzungen; denn Begrenzung und Teilbarkeit in Raum und Zeit kann nur Erscheinungen treffen (52c). Dagegen können bei den beiden dynamischen Antinomien Satz und Gegensatz ganz wohl nebeneinander bestehen; was insbesondere für die dritte Antinomie — Vereinigung von Freiheit und Naturnotwendigkeit — ausführlich nachgewiesen wird, in der dem Leser der Kritik bekannten Weise: daß die Kausalität der Natur auf die Welt der Erscheinungen, die der Vernunft

(Freiheit) auf vernünftige Wesen („Dinge an sich"), die nicht unter Zeitbedingungen stehen, seine Anwendung findet. „Denn das Verhältnis der Handlung zu objektiven Vernunftgründen (Ideen) ist kein Zeitverhältnis" (S. 116, § 53). — Die dritte oder theologische Idee, die sich von der Erfahrung am weitesten entfernt, obwohl sie „um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird" (S. 118), will Kant nicht näher erörtern, „da das, was die Kritik hierüber sagt, faßlich, einleuchtend und entscheidend ist" (55). — Der ganze Abschnitt von den Ideen wird durch eine *allgemeine Anmerkung* beschlossen, die eine kurz zusammenfassende allgemeine Charakteristik derselben und ihres regulativen Zweckes gibt, „unseren Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischer Einheit zu bringen" (56).

In der Kritik folgte nun noch der *Anhang zur transscendentalen Dialektik,* den man doch kaum als durch die eben besprochene „allgemeine Anmerkung" wiedergegeben erachten kann, und die *transscendentale Methodenlehre.* An deren Stelle tritt in den Prolegomenen der *Beschluß. Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft* (§ 57—60). Ohne Beziehung auf Erfahrung sind die Ideen bedeutungslos. Anderseits fühlt sich jedoch die Vernunft durch bloße Erfahrung nie völlig befriedigt. Wir wollen die Natur der Seele und der kosmologischen Fragen erkennen, wollen bis zu einem letzten Grund der Dinge vordringen, bei dem wir ausruhen können. Demgegenüber bedarf die Metaphysik ebenso einer kritischen Grenzbestimmung, wie anderseits gegenüber dem selbst die Erfahrungsgrundsätze anzweifelnden Skeptizismus. Die transscendentalen Ideen sind Probleme, Aufgaben, die den Begriff der Verknüpfung des Bekannten mit dem Unbekannten zu bestimmen suchen. Als Beispiel zieht Kant den vorher (§ 55) nur kurz berührten Begriff des höchsten Wesens heran. Humes Einwürfe treffen nicht den Deismus, sondern nur einen anthropomorphistischen Theismus (57). Von Gott ist eine Erkenntnis nur nach der Analogie möglich. Wir legen ihm die größtmögliche Vernunft bei, weil wir uns nur so die Welt

begreiflich machen können (58). Grenzen sind keine Schranken. Die objektive Grenze der Erfahrung besteht in der Beziehung auf einen selbst nicht weiter bestimmbaren obersten Grund der Erfahrung (59). Wenn nun die als Naturanlage in uns wirkliche Metaphysik uns in solche Schwierigkeiten verwickelt und doch zur Naturerkenntnis entbehrlich ist, was für einen natürlichen Zweck hat sie dann? In der Antwort hierauf kommt der kritische Philosoph (wie später auch in der 2. Auflage der Kritik) den metaphysisch-theologischen Gegnern — unseres Bedünkens ohne Not zu weit — entgegen. Die psychologische Idee, findet er, bringt uns vom Materialismus, die kosmologischen vom Naturalismus, die theologische vom Fatalismus ab, die durch ihre „frechen" Behauptungen das Feld der theoretischen und praktischen Vernunft verengen. Ein solcher praktischer Nutzen liegt zwar außerhalb der Grenzen theoretischer Wissenschaft, aber doch innerhalb der Grenzen der Philosophie, deren Ziel die Einheit des spekulativen und praktischen Vernunftgebrauchs, d. i. der Metaphysik und der Moral ist. Ein zweites und letztes „Scholion" (S. 138) weist nochmals auf den regulativen Charakter der Ideen und andere in dem *Anhang zur transsc. Dialektik* erörterte Fragen hin (60).

Nun kommt Kant endlich zum

IV. Teil, d. h. der Beantwortung der „allgemeinen" Frage der Prolegomenen: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Er kann sich nach allem Vorausgegangenen kurz fassen. Ist die Metaphysik als Naturanlage auch wirklich, so zeigt sie sich doch trügerisch. Nur eine Kritik der Vernunft kann aus ihr eine systematische Wissenschaft machen. Kritik aber verhält sich zur bisherigen Schulmetaphysik wie Chemie zur Alchimie, Astronomie zu Astrologie. Wer einmal Kritik gekostet hat, dem ist auf alle Zeiten das dogmatische Gewäsche verleidet, das sich heute noch an den Akademien und Universitäten weiter schleppt. Aber wenn auch die alte dogmatische Metaphysik zweifellos überwunden ist, so ist doch die Wiedergeburt der Philosophie noch nicht vollendet. Wir befinden uns in einem Über-

gangszustande. Metaphysik überhaupt ist dem Menschengeiste so notwendig wie das Atemholen, daher muß diese Wiedergeburt bald erfolgen. Denn alle bisherigen Untersuchungen — Kants eigene vorkritische Schriften ausdrücklich (S. 143) eingerechnet — haben die Metaphysik als Wissenschaft noch keinen Schritt weiter gebracht. Sie hat noch keinen synthetischen Satz a priori gültig beweisen können. Denn Wahrscheinlichkeit und Berufung auf den gesunden Menschenverstand sind keine Beweise. „Metaphysik muß Wissenschaft sein nicht allein im Ganzen, sondern auch in allen ihren Teilen, sonst ist sie gar nichts“ (S. 147 unten).

Unmittelbar an diesen Gedanken schließt sich V. der Anhang (S. 148—163) an, der zu einer Beurteilung des in der *Kritik* vorgelegten Versuchs auffordert, aber nach, nicht vor geschehener Untersuchung (S. 148). Letzteren Unrechts macht sich die Göttinger Rezension schuldig, deren Abfertigung den größten Teil des *Anhangs* (S. 149—158) einnimmt. Den Philosophen persönlich charakterisiert die bei aller Schärfe doch sachliche Art, wie er diese Abfertigung vollzieht, seine Anschauung von Rezensentenpflicht (S. 149f.) und das berechtigte Selbstgefühl, mit dem er auf das von dem Rezensenten so schlecht verstandene gewaltige Werk zurückschaut. Von sachlichem Interesse sind besonders: die Anmerkung S. 150f. über das fruchtbare *βάθος* der Erfahrung und den Terminus transscendental, die Scheidung der verschiedenen Arten des ‚Idealismus‘ und die Bemerkung über den mangelnden Maßstab der Metaphysik (S. 156). Im übrigen verweise ich auf den zweiten Abschnitt dieser Einleitung (S. IX—XIII), auf den Wortlaut der Rezension selbst *(Beilage II)*, den Briefwechsel zwischen Kant und Garve *(Beilage III)* und die Vorarbeiten Kants gerade zu diesem Abschnitt der Prolegomenen *(Beilage I)*. — Nachdem die Replik gegen den Göttinger Rezensenten mit einer öffentlichen Herausforderung an diesen geschlossen hat, aus seinem Inkognito zu treten und irgendeinen selbstgewählten Satz oder Gegensatz aus den vier Antinomien ausschließend zu beweisen, macht der letzte

Abschnitt des *Anhangs* (S. 159—163) den Vorschlag, im Anschluß an die neue Schrift das System „von seiner Grundlage an Stück für Stück“ zu prüfen, und legt die Wichtigkeit und den Nutzen einer solchen Prüfung bei dem dermaligen Zustand der Philosophie noch einmal in großen Zügen dar.

Daß die Prolegomena für die Änderungen der zweiten Auflage der *Kritik d. r. V.* (1787) vielfach verwertet wurden, war nach Lage der Sache selbstverständlich. So ist vor allem Nr. 1 des V. Abschnittes von deren Einleitung („Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch“, ebd. S. 14—17) nahezu wörtlich aus den Prolegomenen (S. 16 Mitte bis S. 18 unten) entnommen, und Abschnitt VI entspricht wenigstens inhaltlich ganz dem § 4 und namentlich § 5 unserer Schrift. Die in der 2. Auflage der *Kritik* hinzugekommene „transscendentale“ Erörterung von Raum (§ 3) und Zeit (§ 5) ist nach § 6—9 der Prolegomenen bearbeitet. In die neue Vorrede haben Gedanken wie die vom positiven Nutzen der Kritik für die Moral und Metaphysik und vom Faktum der Naturwissenschaft Aufnahme gefunden. Die Neubearbeitung der transscendentalen Deduktion der Kategorien und der Paralogismen enthält dagegen weniger unmittelbare Spuren der Schrift von 1783; die Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen z. B., die in der letzteren eine so große Rolle spielt, wird in der ersteren (S. 142) nur beiläufig und nicht einmal unter dieser Bezeichnung erwähnt. Den Sachverhalt im einzelnen zu untersuchen, kann nicht Aufgabe dieser Einleitung sein. Wir verweisen auf die eingehenden Erläuterungen *B. Erdmanns* in seiner Schrift: *Kants Kritizismus in der 1. und der 2. Auflage der Kr. d. r. Vernunft. Leipzig 1878.*

Immerhin scheinen durch die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft sowie durch die Aufsehen machenden ethischen und weiter folgenden Schriften Kants die Prolegomena etwas in den Hintergrund gedrängt worden zu sein, wie denn auch die Annahme Erdmanns, daß die in Kleinigkeiten ver-

schiedenen Abdrücke der Schrift verschiedene Auflagen bedeuten (s. unter Textphilologisches A. 2), keineswegs völlig gesichert erscheint. In der zeitgenössischen Literatur finden wir sie verhältnismäßig selten neben den anderen Schriften des kritischen Philosophen genannt. Daher konnte Schopenhauer 1819 in der *Kritik der Kantischen Philosophie*, die den Anhang zu seinem *Die Welt als Wille und Vorstellung* bildet, von „dieser schönsten und faßlichsten aller Kantischen Hauptschriften“ bedauern, daß sie „viel zu wenig gelesen wird, da sie doch das Studium seiner Philosophie außerordentlich erleichtert.“[1]) Mit der Neubelebung des Kritizismus von etwa 1860 an stieg in besonderem Maße die Beachtung der Prolegomena, sodaß Benno Erdmann bereits 1878 die Einleitung seiner Sonderausgabe mit dem Satz eröffnen konnte: „Die Prolegomena genießen den Ruf, daß sie mehr als jede andere Schrift Kants geeignet sind, in die Gedankengänge des kritischen Idealismus einzuführen.“ Das ist denn auch heute wohl so allseitig anerkannt und durch die Praxis erprobt — häufig wird z. B. gerade diese Schrift den Übungen der philosophischen Seminare an den Universitäten zugrunde gelegt —, daß wir kein Wort weiter darüber zu verlieren brauchen.

III. Textphilologisches.

A. Die bisherigen Ausgaben.

1. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, von Immanuel Kant. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch. 1783. 222 S.*

2. Von dieser Originalausgabe sind, wie schon Hartenstein bemerkt hatte, verschiedene Drucke mit der gleichen Jahres- und Verlagsangabe erschienen, die daher von ihm und Erdmann (in seiner Sonderausgabe von 1878, S. VII) für, wenn auch „rechtmäßige“, Nachdrucke derselben Verlagshandlung gehalten wurden. In seiner Neuausgabe (s. unten Nr. 10)

---

[1]) *Schopenhauers Werke ed. Grisebach (Reclam) I, 535.*

ist nun Erdmann nach einer neuen, minutiösen Vergleichung von zehn Exemplaren der Schrift (darunter 4 verschiedener aus der Bibliothek des Paulus-Museums und 3 aus der Privatbibliothek des Kantforschers Arthur Warda), zu dem Resultat gekommen, daß nicht weniger als fünf verschiedene Typen oder Reihen von Exemplaren — von ihm mit A, B, C, D und E bezeichnet — zu unterscheiden sind, denen drei verschiedene Drucklegungen und vier Auflagen entsprechen sollen. „Wahrscheinlich ist die zweite der ersten Auflage sehr bald gefolgt, vielleicht auch die dritte, eilig komponierte der zweiten" (a. a. O., S. 614). Die vierte gehöre „sehr wahrscheinlich" noch dem 18. Jahrhundert an. Für den „inneren Bestand" des Werkes ist die ganze „kleinliche" Erörterung, wie Erdmann selbst zugesteht, „nichtssagend"; sämtliche Unterschiede betreffen bloße Bagatellen. So ist z. B. die Reihe A von der Reihe B bloß dadurch unterschieden, daß A anstatt der Seitenzahl 29 (richtig bei B) unrichtig 92 hat. Auch die übrigen Verschiedenheiten der fünf Drucke betreffen entweder typographische Äußerlichkeiten wie Vignetten, Drucktypen, oder orthographische und interpunktionelle Kleinigkeiten. Man wird es daher verstehen, wenn wir unsere Leser mit dieser „Erörterung von Nichtigkeiten" (Erdmann, S. 615) verschonen. Wer sich für diese „geringste aller Kärrnerarbeiten", die Erdmann auf sich zu nehmen für seine Pflicht hielt, interessiert, sei auf Bd. IV, S. 607—615 der Akademie-Ausgabe (unten Nr. 10) verwiesen.

3. Unrechtmäßige Nachdrucke sind zwei erschienen: einer zu Frankfurt und Leipzig 1794 (nicht, wie Erdmann[1] angibt, 1791), ein zweiter zu „Grätz" (Graz?) 1795.

4. Im *3. Bande* der Gesamtausgabe von *Rosenkranz und Schubert (Lpz. 1838), S. 3—166.*

5. Im *3. Bande* der Gesamtausgabe von *G. Hartenstein (Lpz. 1839).*

6. Im *4. Bande* von *G. Hartensteins* Gesamtausgabe in chronologischer Reihenfolge *(Lpz. 1867), S. 1—131.*

7. Als *Band XXII* von *J. H. von Kirchmanns Philosoph. Bibliothek. Lpz. 1870, 3. Auflage 1893. 152 Seiten.*

8. *Immanuel Kants Prolegomena* etc., *herausgegeben und historisch erklärt von Benno Erdmann. Leipzig, Leopold Voß, 1878. X, CXIV und 155 Seiten* [*Erdmann*¹)].

9. Als *Nr. 2469/70* in *Ph. Reclams Universalbibliothek, herausgegeben von Karl Schulz.* Leipzig, ohne Jahr. (Das Vorwort des Herausgebers ist vom Juli 1888 datiert.) 230 Seiten.

10. Herausgegeben von Benno Erdmann in *Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin, Georg Reimer, 1903), Abteilung Werke, Band IV, Seite 253—383,* dazu die *Anmerkungen,* enthaltend: *Einleitung, Lesarten,* dazu Bemerkungen von Dr. E. Frey über *Orthographie, Interpunktion und Sprache,* ebd. *S. 598—622* [*Erdmann*²)].

11. Im 4. Bande der Gesamtausgabe von *Ernst Cassirer, S. 1—139* (dazu *Lesarten, S. 529—537*).

B. Zur Geschichte der Textverbesserung.

Die Vaihingersche Blattversetzungs-Hypothese.

Von Manuskripten Kants, die für die Feststellung des Textes in Betracht kommen könnten, liegt lediglich die von A. Warda veröffentlichte Niederschrift des Philosophen zu den Seiten 153—158 (unserer Ausgabe) vor, über die wir Seite 164 berichten. Zu der Verbesserung des — durch ungenauen Satz vielfach verderbten — Textes haben die im vorigen erwähnten Ausgaben von Rosenkranz an in steigendem Maße beigetragen. Am weitesten in der Textkritik ging wohl die erste Ausgabe von B. Erdmann (*Erdmann*¹ = oben Nr. 8)[1]), während die zweite (*Erdmann*² = Nr. 10), den Prinzipien der akademischen Ausgabe gemäß zu einer „möglichst konservativen" Textbehandlung zurückgekehrt ist und nur die nach der Meinung des Autors unbedingt notwendigen Änderungen in den Text einfügt, die übrigen, soweit sie erwägenswert, in dem Variantenverzeichnis bringt.[2]) — Die Änderungen von K. Schulz (Nr. 9) sind meist von sprachlichen Rücksichten diktiert, von sachlichen

---

[1]) Vgl. den *Anhang des Herausgebers* a. a. O., S. 145 bis 152.

[2]) a. a. O. S. 616—620.

nur ganz vereinzelt.[1]) — Außerdem haben für einzelne Stellen, abgesehen von dem alten Grillo[2]), von neueren Philosophen Verbesserungsvorschläge gemacht: Schopenhauer (in drei Briefen an K. Rosenkranz vom Jahre 1837)[3]), Arnoldt, Vaihinger, P. Menzer (S. 107), A. Riehl (vgl. S. 69) und P. Natorp (in Briefen an mich). Alle, die von irgendwelcher sachlichen Bedeutung erschienen, haben wir unter dem Text notiert. Wir zählen Änderungen oder Änderungsvorschläge von Erdmann 74, Hartenstein 34, Schulz 22, Grillo 14, Natorp 10, Schopenhauer 8, Rosenkranz 5, v. Kirchmann 2, Arnoldt, Menzer und Vaihinger je 1. Dazu kommen 26 von mir. Ehe wir indes das Verzeichnis der in vorliegender Ausgabe zum ersten Male erscheinenden Änderungen geben, müssen wir noch einer für den inhaltlichen Zusammenhang der Kantischen Einleitung in seine Schrift (§ 2—4) nicht unwichtigen, von uns akzeptierten gelehrten Entdeckung gedenken, nämlich:

Vaihingers Blattversetzungs-Hypothese.

Literatur: H. Vaihinger, Eine Blattversetzung in Kants Prolegomena in: Philosophische Monatshefte, Bd. XV (1879), S. 321—332 und S. 513—532. — J. H. Witte, Die angebliche Blattversetzung in Kants Prolegomena: Philos. Monatsh., Bd. XIX (1883), S. 145—174. — Vaihinger, Eine angebliche Widerlegung der „Blattversetzung" in Kants Prolegomena, ebd. S. 401—416. — Witte, Professor H. Vaihinger und seine Polemik, ebd. S. 597—614. — Sitzler, Zur Blattversetzung in Kants Prolegomena. Mit Nachwort von H. Vaihinger. Kantstudien, Bd. IX (1904), S. 538—544.

In seinem ersten grundlegenden Aufsatz ging Vaihinger (damals noch Privatdozent in Straßburg) von der Tatsache aus, daß sich eine Anzahl von „Inkonvenienzen und Inkongruenzen" in § 2 und § 4 der Prolegomena finden. Er zählt deren nicht weniger

---

[1]) Vgl. den ausführlichen *Anhang* seiner Ausgabe S. 177 bis 214.

[2]) *Druckfehleranzeige in den Schriften des Herrn I. Kant* in Jakobs *Philosophischem Anzeiger 1795.*

[3]) Mitgeteilt von *R. Reicke* in *Altpreußische Monatsschrift 1889 (Bd. 26).*

als 10 auf, die wir in möglichst knapper Form folgen lassen:

1. Der Hinweis der Überschrift von § 2, daß die metaphysischen Urteile synthetischer Natur seien, wird im ganzen § 2 nicht berührt.

2. Ebensowenig das Versprechen (in unserer Ausgabe S. 16[9]), die synthetischen Urteile „unter Klassen zu bringen", unter denen dann die metaphysischen nicht fehlen durften.

3. In der 1. Auflage der Kritik d. r. V., der sich dieser Teil der Prolegomena im Gedankengang ziemlich genau anschließt, fehlt diese dritte Klasse nicht.

4. Die dem ersten Absatze des § 4 im Original folgenden Absätze haben mit dem ersten keinen logischen Zusammenhang.

5. Dagegen setzt der Anfang von § 4 diese folgenden Absätze bereits voraus.

6. Das Selbstzitat S. 23[27] (§ 2 litt. c.) stimmt nicht.

7. Der Absatz S. 20[13]ff. ist so ein ohne Entschuldigung eingeführter Nachtrag und

8. beginnt mit einem unvermittelten Sprung.

9. Der Anfang des Absatzes S. 21[16]ff. hat an der ursprünglichen Stelle keinen Sinn.

10. Ebensowenig das „also" S. 24[18].

Alle diese „Unstimmigkeiten" aber lösen sich (nach Vaihinger) völlig und glatt, wenn man annimmt, daß eine Textverschiebung stattgefunden hat, daß nämlich die fünf Absätze von Seite 18[32] bis 21[28] unserer Ausgabe gar nicht in den § 4, sondern in den § 2 als dessen Abschluß gehören. Diese Textverschiebung aber ist nach Vaihingers Vermutung durch eine sogenannte „Blattversetzung", d. h. dadurch zu erklären, daß ein Blatt des Manuskripts, sei es durch eine Nachlässigkeit Kants oder seines Abschreibers oder auch erst in der Druckerei, an die falsche Stelle gekommen ist. Den zweiten Aufsatz Vaihingers, in dem er auf die historischen Nachwirkungen hinweist, die diese Textverschiebung für den Streit Eberhards mit Kant[1])

---

[1]) Vgl. Kants Abhandlung *Über eine Entdeckung usw.* in Bd. 46 c, S. 3—78 der *Philos. Bibl.*

gehabt hat, können wir für unseren Zweck außer acht lassen. Gegen die Vaihingersche Hypothese ist dann — übrigens erst nach drei Jahren — J. H. Witte in denselben *Philosophischen Monatsheften* aufgetreten und hat den Nachweis versucht, daß 1) jene „Inkonvenienzen" in dem von Vaihinger bezeichneten Sinne nicht vorhanden seien, 2) die Zustimmung zu seiner Hypothese die „Unzuträglichkeiten" noch vergrößern würde (a. a. O. S. 147). Darauf ist denn die oben erwähnte Replik Vaihingers und Duplik Wittes erfolgt. Indem wir den interessierten Leser bezüglich der Einzelheiten dieser Kontroverse auf die angeführte Literatur verweisen, fassen wir unser eigenes Urteil im folgenden in möglichst gedrängter Form zusammen.

Uns scheint in der Tat Vaihingers Hypothese wohl begründet und durch alle von Witte vorgebrachten Gegenargumente nicht widerlegt. Das einzige, was auch uns längere Zeit an der Tatsache der Textverschiebung (um von diesem wichtigsten Teil der Sache zuerst zu reden) zweifeln ließ, ist der Umstand, daß dieselbe von dem Autor selbst nicht bemerkt worden ist, obwohl er doch sowohl bei der Herstellung der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft (s. oben) als auch bei seiner Streitschrift gegen Eberhard gerade jene einleitenden Paragraphen der Prolegomena durchgelesen oder mindestens wieder angesehen haben muß. Indes die sachlichen Gründe für die Hypothese sind unseres Erachtens beweisend. Erst so, wie wir in unserer Ausgabe den Text aneinander gereiht haben, bekommt er seinen logischen Zusammenhang und guten Sinn. Und selbst wenn wir die anderen Beweispunkte nicht für durchschlagend halten wollten, so ist dies doch mit den drei folgenden der Fall:

1. Die Anfangsworte des Absatzes S. 24[18] ff.: „Überdrüssig also des Dogmatismus usw." schließen sich jetzt erst in natürlichem logischem Zusammenhang an den ihr in unserer Ausgabe unmittelbar voraufgehenden ersten Absatz des vierten Paragraphen an.

2. Die Anfangsworte des jetzigen Schlußabsatzes von § 2 (Seite 21[16]): „Der Schluß dieses Paragraphen ist also", erhalten mit einem Male den na-

türlichen und einfachen Sinn, der ihnen an ihrer früheren Stelle vollkommen fehlte.

3. Die Rückberufung im ersten Absatz des § 4 (Seite 23[24—27]) auf § *2, litt. c.*, nämlich auf die Stelle Seite 21[3.4.] wird jetzt überhaupt erst verständlich, und zwar bis auf die einzelnen Ausdrücke: „Die Materie der Metaphysik und ihr Bauzeug" (S. 21[3.4]) einer-, „die Materialien und das Bauzeug zur Metaphysik" andererseits.

Selbst Erdmann, der in seiner neuesten Schrift *Historische Untersuchungen usw.* gegen Vaihingers Hypothese polemisiert (S. 20, 22f., 127) und dieselbe in seiner Akademie-Ausgabe der Prolegomena nicht einmal zu erwähnen für nötig befunden hat, erkennt wenigstens an, „daß der zweite Absatz des § 4 der Prolegomenen von dem dritten nicht getrennt werden darf, daß entsprechend dem hierfür gelungenen, durch weitere Argumente verstärkbaren Nachweise Vaihingers die Absätze 4—6 desselben Paragraphen ursprünglich zu § 2 gehörten" S. 123), sowie daß „die Anmerkung zu § 2, die als dritter Paragraph bezeichnet ist, den vervollständigten § 2 voraussetzt" (S. 127). Allein er erklärt dies damit, „daß Kant gleichviel vorerst aus welchen Gründen, Anlaß genommen hat, bei der definitiven Redaktion dieser Aufzeichnungen das ursprünglich Zusammengehörige zu trennen" (ebd.) Bestimmteres über diese Gründe erfahren wir jedoch später nicht, als daß sie mit Erdmanns eigener Hypothese einer „doppelten Redaktion" der Schrift zusammenhängen.[1])

Eine zweite, auch von Vaihinger in seinen neuesten Ausführungen a. a. O. ausdrücklich abgesonderte Frage ist, ob die unseres Erachtens bewiesene Textverschiebung gerade durch eine mechanische Blattversetzung zu erklären ist. Daß solche Blattversetzungen nichts Ungeheuerliches sind, wenigstens in den Codices antiker Autoren (z. B. Ciceros Briefen, Catull, Terenz, Livius) öfters vorgekommen sind, hat Vaihinger bereits in seinem ersten Artikel

---

[1]) Näheres s. a. a. O. S. 122—140. Vgl. auch Vaihingers Polemik gegen Erdmann, *Kantstudien IX, S. 541—544.*

(S. 380) gezeigt. Ganz neuerdings hat nun Sitzler a. a. O. eine Modifikation dieser Ansicht, der sich auch Vaihinger anschließt, plausibel gemacht. Er hat festgestellt, daß beide miteinander vertauschte Stellen genau denselben Raum, nämlich eine sogenannte „Spalte" von gerade 100 Zeilen, einnehmen, während die vorhergehenden Seiten von § 1 der Schrift an ebenfalls gerade 200 Zeilen, also zwei „Spalten" im drucktechnischen Sinne, umfassen. Er hält es daher für „sehr wahrscheinlich, daß der Metteur aus Versehen statt der dritten Spalte (die die Zeilen 201 bis 300 enthielt) die vierte zuerst ergriff und dann erst die dritte folgen ließ, sodaß das, was an den Schluß von § 2 gehört, in den § 4 hineingeriet. Übrigens ist eine solche Verwechselung der für die Korrektur hergestellten „Fahnen" auch denkbar. Daß der Mißgriff nicht gleich bemerkt wurde, liegt daran, daß beide Spalten resp. Fahnen nicht mitten im Text aufhörten, sondern zufällig beide mit einem Abschnitt schlossen" (a. a. O. S. 539).

Auch uns scheint diese neue Hypothese sehr plausibel. Wie es sich aber auch damit verhalten mag: dem inneren Zusammenhang nach gehören die betr. fünf Absätze, die in den bisherigen Ausgaben in § 4 standen, sicher und notwendig an den ihnen in § 2 zukommenden Platz, wie jetzt wohl beinahe allgemein anerkannt wird. Wir haben uns deshalb, trotzdem wir gewisse philologische Bedenken zu überwinden hatten, auch nicht gescheut, die Konsequenzen für den Druck unserer Ausgabe zu ziehen. Denn, wenn man, wie K. Schulz in seiner Sonderausgabe (bei Reclam) S. 16 in den stärksten Ausdrücken (wie ich sie nicht gewählt haben würde) Vaihingers Hypothese für die „glücklichste", „jedermann, mit Ausnahme des Herrn Professor Dr. J. H. Witte einleuchtende" Lösung der „wahrhaft schauderbaren Verwirrung" und eines „geradezu haarsträubenden Fehlers" des Druckes erklärt, so muß man, meine ich, auch den Mut zu jener Konsequenz haben, auf die Gefahr hin, von übervorsichtigen Pedanten des Verrates an der alleinseligmachenden „philologisch-historischen" Methode geziehen zu werden.

C. Textänderungen unserer Ausgabe.

Die größeren Zahlen bedeuten die Seiten-, die kleineren die Zeilenzahlen unserer Ausgabe. Ein beigesetztes Fragezeichen bedeutet, daß die Änderung nicht in den Text aufgenommen ist, sondern nur als diskutierbar bezeichnet wird.

21[27] *macht* statt *machen* [Natorp].
24[35] *synthetisch* gesperrt.
29[16] *lange* statt *lang* (?).
36[26] *nur* Zusatz.
36[36] *bloße* statt *bloß* (?).
41[19] *können* statt *könnten* (?).
48[36] *hängen* statt *hingen* (?).
56[16] *erläutern. Daß* statt *erläutern: daß.*
60[6] *zu* statt *zum.*
62[15] *dem einen* statt *einem* (?).
66[25] *eine* Zusatz.
67[1] *im* statt *ihr* [Natorp] (?).
67[34] *sollen* statt *soll.*
69[28] *Größen* statt *größer* [A. Riehl].
70[31] *davon* statt *darin.*
85[29] *diese* statt *die* [Natorp] (?).
90[24] *wo* Zusatz.
94[15] *Untersuchung* statt *Untersuchungen* [Natorp] (?).
99[5] *Idee* statt *Ideen* (?).
104[22] *in der Natur* umgestellt [A. Riehl].
105[34] *transscendentalen* statt *transscendenten* (?).
110[18] *Erscheinungen* statt *Erscheinung.*
116[19] *die ähnliche* statt *ähnliche.*
117[8] *hierdurch* gestrichen.
125[24.25] *Erscheinungen* statt *Erscheinung.*
127[10] *Realitäten* statt *Realität* (?).
127[28] *Bedingung* statt *Bedingungen* [Natorp] (?).
128[2] *immer* statt *meiner* [Schöndörffer].
132[18] *von* statt *nach* [Natorp].
135[12] *nur* gestrichen.
136[30] *betrachte* Zusatz.
139[25] *Untersuchungen* statt *Untersuchung* [Natorp] (?).
149[30] *nicht* gestrichen [Natorp].
154[5] *gemeine* Zusatz.
155[8] *untersucht wissen* Zusatz.
155[9] *haben* Zusatz.
158[36] *einer* gesperrt.
162[27] *Beschönigungen* statt *Beschönigung* [Natorp] (?).

Inhaltsverzeichnis.[1])

[1]) In dem Original fehlt ein solches.

Vorrede.

Diese Prolegomena sind nicht zum Gebrauch für [255] Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer und sollen auch diesen nicht etwa dienen, um den Vortrag einer schon vorhandenen Wissenschaft anzuordnen, sondern um diese Wissenschaft selbst allererst zu erfinden.

Es gibt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl als neuen) selbst ihre Philosophie ist; für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben. Sie müssen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdann wird an ihnen die Reihe sein, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben. Widrigenfalls kann nichts gesagt werden, was ihrer Meinung nach nicht schon sonst gesagt worden ist, und in der Tat mag dieses auch als eine untrügliche Vorhersagung für alles Künftige gelten; denn da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen, daß nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Ähnlichkeit hätte.

Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es wert finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen: daß es unumgänglich notwendig sei, ihre Arbeit vorderhand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: „ob auch so etwas als Metaphysik überall nur möglich sei."

Ist sie Wissenschaft, wie kommt es, daß sie sich nicht, wie andere Wissenschaften, in allgemeinen und

dauernden Beifall setzen kann? Ist sie keine, wie geht es zu, daß sie doch unter dem Scheine einer Wissenschaft unaufhörlich groß tut und den menschlichen [256] Verstand mit niemals erlöschenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder Nichtwissen demonstrieren, so muß doch einmal über die Natur dieser angemaßten Wissenschaft etwas Sicheres ausgemacht werden; denn auf demselben Fuße kann es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es scheint beinahe belachenswert, indessen daß jede andere Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst sein will, deren Orakel jeder Mensch befrägt, beständig auf derselben Seite herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben sich ihre Anhänger gar sehr verloren, und man sieht nicht, daß diejenigen, die sich stark genug fühlen, in anderen Wissenschaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieser wagen wollen, wo jedermann, der sonst in allen übrigen Dingen unwissend ist, sich ein entscheidendes Urteil anmaßt, weil in diesem Lande in der Tat noch kein sicheres Maß und Gewicht vorhanden ist, um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden.

Es ist aber eben nicht so was Unerhörtes, daß nach langer Bearbeitung einer Wissenschaft, wenn man wunder denkt, wie weit man schon darin gekommen sei, endlich sich jemand die Frage einfallen läßt: ob und wie überhaupt eine solche Wissenschaft möglich sei. Denn die menschliche Vernunft ist so baulustig, daß sie mehrmalen schon den Turm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte. Es ist niemals zu spät, vernünftig und weise zu werden; es ist aber jederzeit schwerer, wenn die Einsicht spät kommt, sie in Gang zu bringen.

Zu fragen: ob eine Wissenschaft auch wohl möglich sei, setzt voraus, daß man an der Wirklichkeit derselben zweifle. Ein solcher Zweifel aber beleidigt jedermann, dessen ganze Habseligkeit vielleicht in diesem vermeinten Kleinode bestehen möchte; und daher mag sich der, so sich diesen Zweifel entfallen läßt, nur immer auf Widerstand von allen Seiten

gefaßt machen. Einige werden in stolzem Bewußtsein ihres alten und ebendaher für rechtmäßig gehaltenen Besitzes, mit ihren metaphysischen Kompendien in der Hand, auf ihn mit Verachtung herabsehen; andere, die nirgend etwas sehen, als was mit dem einerlei ist, was sie schon sonst irgendwo gesehen haben, werden ihn nicht verstehen; und alles wird einige Zeit hindurch so bleiben, als ob gar nichts vorgefallen wäre, was eine nahe Veränderung besorgen oder hoffen ließe.

Gleichwohl getraue ich mir vorauszusagen, daß der selbstdenkende Leser dieser Prolegomenen nicht bloß an seiner bisherigen Wissenschaft zweifeln, sondern [257] in der Folge gänzlich überzeugt sein werde, daß es dergleichen gar nicht geben könne, ohne daß die hier geäußerten Forderungen geleistet werden, auf welchen ihre Möglichkeit beruht, und da dieses noch niemals geschehen, daß es überall noch keine Metaphysik gebe. Da sich indessen die Nachfrage nach ihr doch auch niemals verlieren kann*), weil das Interesse der allgemeinen Menschenvernunft mit ihr gar zu innigst verflochten ist, so wird er gestehen, daß eine völlige Reform oder vielmehr eine neue Geburt derselben nach einem bisher ganz unbekannten Plane unausbleiblich bevorstehe, man mag sich nun eine Zeitlang dagegen sträuben, wie man wolle.

Seit Lockes und Leibnizens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, soweit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte,

---

*) *Rusticus exspectat, dum defluat amnis, at ille*
Labitur et labetur in omne volubilis aevum. Horaz.

[Horaz Epist. I, 2, 42f. Der Bauer wartet darauf, daß der Fluß abfließe, aber der gleitet dahin und wird in alle Ewigkeit einherrollen.]

dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden.

Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung usw.) aus und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schoße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes notwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, *a priori* und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Notwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes notwendigerweise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung *a priori* einführen lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, daß sie ihn fälschlich für ihr eigen Kind halte,
[258] da er doch nichts anderes als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Assoziation gebracht hat und eine daraus entspringende subjektive Notwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objektive aus Einsicht unterschiebt. Hieraus schloß er, die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich *a priori* bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches ebensoviel sagt als: es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben.*)

---

*) Gleichwohl nannte Hume eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik und legte ihr einen hohen Wert bei. „Metaphysik und Moral, sagt er (Versuche 4. Teil, S. 214, deutsche Übersetzung), sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft

So übereilt und unrichtig auch seine Folgerung war, so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet, und diese Untersuchung war es wohl wert, daß sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, die Aufgabe in dem Sinne, wie er sie vortrug, womöglich glücklicher aufzulösen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen.

Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, daß er von keinem verstanden wurde.[a]) Man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner: Reid, Oswald, Beattie und zuletzt noch Priestley[b]) den Punkt seiner Aufgabe verfehlten und, indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrenteils mit großer Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so verkannten, daß alles in dem alten Zustande blieb, als ob nichts geschehen wäre. Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntnis unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft *a priori* [259] gedacht werde und auf solche Weise eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht bloß auf Gegenstände der Erfahrung einge-

---

sind nicht halb soviel wert." Der scharfsinnige Mann sah aber hier bloß auf den negativen Nutzen, den die Mäßigung der übertriebenen Ansprüche der spekulativen Vernunft haben würde, um soviel endlose und verfolgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann.

---

a) Kant: „würde"; korr. Rosenkranz.

b) Über diese Philosophen des *Common sense* vgl. meine *Gesch. der Philosophie Bd. II* (4. Aufl. 1913) S. 122—124.

schränkt sei: hierüber erwartete **Hume** Eröffnung. Es war ja nur die Rede von dem Ursprunge dieses Begriffs, nicht von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauche; wäre jenes[a]) nur ausgemittelt, so würde es sich wegen der Bedingungen seines Gebrauches und des Umfangs, in welchem er gültig sein kann, schon von selbst gegeben haben.

Die Gegner des berühmten Mannes hätten aber, um der Aufgabe ein Genüge zu tun, sehr tief in die Natur der Vernunft, sofern sie bloß mit reinem Denken beschäftigt ist, hineindringen müssen, welches ihnen ungelegen war. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu tun, nämlich die Berufung auf den **gemeinen Menschenverstand**. In der Tat ist's eine große Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muß ihn durch Taten beweisen, durch das Überlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, daß, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiß, man sich auf ihn als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. Solange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothülfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts anderes als eine Berufung auf das Urteil der Menge: ein Zuklatschen, über das der Philosoph errötet, der populäre Witzling aber triumphiert und trotzig tut. Ich sollte aber doch denken, **Hume** habe auf einen gesunden Verstand ebensowohl Anspruch machen können als **Beattie**, und noch überdem auf das, was dieser gewiß nicht besaß, nämlich eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Spekulationen versteige oder, wenn

a) Erdmann: „jener".

bloß von diesen die Rede ist, nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht; denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meißel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muß man die Radiernadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowohl als spekulativer beide, aber jeder in [260] seiner Art brauchbar; jener, wenn es auf Urteile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im allgemeinen, aus bloßen Begriffen geurteilt werden soll, z. B. in der Metaphysik, wo der sich selbst, aber oft *per antiphrasin* so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urteil hat.

Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloß daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Teil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam[a]), dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte.

Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald: daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem

a) Kant: „kan", korr. Rosenkranz; Hartenstein, Schulz: „kann".

einzigen Prinzip, gelungen war, so ging ich an die Deduktion dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, daß sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien. Diese Deduktion, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die niemand außer ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objektive Gültigkeit gründe, diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte; und was noch das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, soviel davon nur irgendwo vorhanden ist, hierbei auch nicht die mindeste Hülfe leisten, weil jene Deduktion zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll. Da es mir nun mit der Auflösung des Humeschen Problems nicht bloß in einem besonderen Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war: so konnte ich sichere, obgleich
[261] immer nur langsame Schritte tun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Grenzen sowohl als seinem Inhalt, vollständig und nach allgemeinen Prinzipien zu bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sicheren Plan aufzuführen.

Ich besorge aber, daß es der Ausführung des Humeschen Problems in seiner möglich größten Erweiterung (nämlich der Kritik der reinen Vernunft) ebenso gehen dürfte, als es dem Problem selbst erging, da es zuerst vorgestellt wurde. Man wird sie unrichtig beurteilen, weil man sie nicht versteht; man wird sie nicht verstehen, weil man das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Lust hat; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläufig ist. Nun gestehe ich, daß es mir unerwartet sei, von einem Philosophen Klagen wegen Mangel an Popularität, Unterhaltung und Gemächlichkeit zu hören, wenn es um die Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntnis selbst

zu tun ist, die nicht anders als nach den strengsten Regeln einer schulgerechten Pünktlichkeit ausgemacht werden kann, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Allein, was eine gewisse Dunkelheit betrifft, die zum Teil von der Weitläufigkeit des Plans herrührt, bei welcher man die Hauptpunkte, auf die es bei der Untersuchung ankommt, nicht wohl übersehen kann, so ist die Beschwerde deshalb gerecht; und dieser werde ich durch gegenwärtige *Prolegomena* abhelfen.

Jenes Werk, welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt, bleibt dabei immer die Grundlage, worauf sich die Prolegomena nur als Vorübungen beziehen; denn jene Kritik muß, als Wissenschaft, systematisch und bis zu ihren kleinsten Teilen vollständig dastehen, ehe noch daran zu denken ist, Metaphysik auftreten zu lassen oder sich auch nur eine entfernte Hoffnung zu derselben zu machen.

Man ist es schon lange gewohnt, alte abgenutzte Erkenntnisse dadurch neu aufgestutzt zu sehen, daß man sie aus ihren vormaligen Verbindungen herausnimmt, ihnen ein systematisches Kleid nach eigenem beliebigen Schnitte, aber unter neuen Titeln anpaßt; und nichts anderes wird der größte Teil der Leser auch von jener Kritik zum voraus erwarten. Allein diese Prolegomena werden ihn dahin bringen einzusehen, daß es eine ganz neue Wissenschaft sei, von [262]
welcher niemand auch nur den Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon selbst die bloße Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte als allein der Wink, den *Humes* Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft ahnte, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skeptizismus) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen,

das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt.

Zu einer neuen Wissenschaft, die gänzlich isoliert und die einzige ihrer Art ist, mit dem Vorurteil gehen, als könne man sie vermittelst seiner schon sonst erworbenen vermeinten Kenntnisse beurteilen, obgleich die es eben sind, an deren Realität zuvor gänzlich gezweifelt werden muß, bringt nichts anderes zuwege, als daß man allenthalben das zu sehen glaubt, was einem schon sonst bekannt war, weil etwa die Ausdrücke jenem ähnlich lauten; nur daß einem alles äußerst verunstaltet, widersinnig und kauderwelsch vorkommen muß, weil man nicht die Gedanken des Verfassers, sondern immer nur seine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabei zum Grunde legt. Aber die Weitläufigkeit des Werks, sofern sie in der Wissenschaft selbst und nicht dem Vortrage gegründet ist, die dabei unvermeidliche Trockenheit und scholastische Pünktlichkeit sind Eigenschaften, die zwar der Sache selbst überaus vorteilhaft sein mögen, dem Buche selbst aber allerdings nachteilig werden müssen.

Es ist zwar nicht jedermann gegeben, so subtil und doch zugleich so anlockend zu schreiben als *David Hume*, oder so gründlich und dabei so elegant als *Moses Mendelssohn*; allein Popularität hätte ich meinem Vortrage (wie ich mir schmeichele), wohl geben können, wenn es mir nur darum zu tun gewesen wäre, einen Plan zu entwerfen und dessen Vollziehung anderen anzupreisen, und mir nicht das Wohl der Wissenschaft, die mich so lange beschäftigt hielt, am Herzen gelegen hätte; denn übrigens gehörte viel Beharrlichkeit und auch selbst nicht wenig Selbstverleugnung dazu, die Anlockung einer früheren günstigen Aufnahme der Aussicht auf einen zwar späten, aber dauerhaften Beifall nachzusetzen.

Plane machen ist mehrmalen eine üppige, prahlerische Geistesbeschäftigung, dadurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie gibt, indem man fordert, was man selbst nicht leisten, tadelt,
[263] was man doch nicht besser machen kann, und vorschlägt, wovon man selbst nicht weiß, wo es zu

finden ist, wiewohl auch nur zum tüchtigen Plane einer allgemeinen Kritik der Vernunft schon etwas mehr gehört hätte, als man wohl vermuten mag, wenn er nicht bloß, wie gewöhnlich, eine Deklamation frommer Wünsche hätte werden sollen. Allein reine Vernunft ist eine so abgesonderte, in ihr selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre, daß man keinen Teil derselben antasten kann, ohne alle übrigen zu berühren, und nichts ausrichten kann, ohne vorher jedem seine Stelle und seinen Einfluß auf den anderen bestimmt zu haben: weil, da nichts außer derselben ist, was unser Urteil innerhalb berichtigen könnte, jedes Teiles Gültigkeit und Gebrauch von dem Verhältnisse abhängt, darin er[a]) gegen die übrigen in der Vernunft selbst steht, und, wie bei dem Gliederbau eines organisierten Körpers, der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kann. Daher kann man von einer solchen Kritik sagen, daß sie niemals zuverlässig sei, wenn sie nicht *ganz* und bis auf die mindesten Elemente der reinen Vernunft *vollendet* ist, und daß man von der Sphäre dieses Vermögens entweder *alles* oder *nichts* bestimmen oder ausmachen müsse.

Ob aber gleich ein bloßer Plan, der vor der Kritik der reinen Vernunft vorhergehen möchte, unverständlich, unzuverlässig und unnütz sein würde, so ist er dagegen um desto nützlicher, wenn er darauf folgt. Denn dadurch wird man in den Stand gesetzt, das Ganze zu übersehen, die Hauptpunkte, worauf es bei dieser Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen und manches dem Vortrage nach besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werks geschehen konnte.

Hier ist nun ein solcher *Plan* nach vollendetem Werke, der nunmehr nach *analytischer Methode* angelegt sein darf, da das *Werk* selbst durchaus nach *synthetischer Lehrart* abgefaßt sein mußte, damit die Wissenschaft alle ihre Artikulationen, als den Gliederbau eines ganzen besonderen Erkenntnisvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen

---

a) Kant: „es", korr. Hartenstein.

stelle. Wer diesen Plan, den ich als Prolegomena vor aller künftigen Metaphysik voranschicke, selbst wiederum dunkel findet, der mag bedenken, daß es eben nicht nötig sei, daß jedermann Metaphysik studiere, daß es manches Talent gebe, welches in gründlichen und selbst tiefen Wissenschaften, die sich mehr der Anschauung nähern, ganz wohl fortkommt, dem es aber mit Nachforschungen durch lauter abgezogene Begriffe nicht gelingen will, und daß man seine Geistesgaben in solchem Fall auf einen anderen [264] Gegenstand verwenden müsse; daß aber derjenige, der Metaphysik zu beurteilen, ja selbst eine abzufassen unternimmt, den Forderungen, die hier gemacht werden, durchaus ein Genüge tun müsse, es mag nun auf die Art geschehen, daß er meine Auflösung annimmt, oder sie auch gründlich widerlegt und eine andere an deren Stelle setzt — denn abweisen kann er sie nicht —, und daß endlich die so beschriene Dunkelheit (eine gewohnte Bemäntelung seiner eigenen Gemächlichkeit oder Blödsichtigkeit) auch ihren Nutzen habe: da alle, die in Ansehung aller anderen Wissenschaften ein behutsames Stillschweigen beobachten, in Fragen der Metaphysik meisterhaft sprechen und dreist entscheiden, weil ihre Unwissenheit hier freilich nicht gegen anderer Wissenschaft deutlich absticht, wohl aber gegen echte kritische Grundsätze, von denen man also rühmen kann:

Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent. Virg.

[Sie halten das träge Volk der Drohnen von den Bienenkörben fern. Vergil, Georgica IV 168. D. Her.*]*

Prolegomena.

Vorerinnerung [265]

von dem

Eigentümlichen aller metaphysischen Erkenntnis.

§ 1.

Von den Quellen der Metaphysik.

Wenn man eine Erkenntnis als *Wissenschaft* darstellen will, so muß man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner anderen gemein hat und was ihr also *eigentümlich* ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften ineinanderlaufen, und keine derselben ihrer Natur nach gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigentümliche mag nun in dem Unterschiede des *Objekts* oder der *Erkenntnisquellen* oder auch der *Erkenntnisart* oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territoriums.

Zuerst, was die *Quellen* einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloß ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören), müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein; denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr

[266] zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis *a priori*, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.

Hierin würde sie aber nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; sie wird also reine philosophische Erkenntnis heißen müssen; wegen der Bedeutung dieses Ausdrucks aber beziehe ich mich auf Kritik der reinen Vernunft, S. 712 u. f.[a]), wo der Unterschied dieser zwei Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und genugtuend ist dargestellt worden. — Soviel von den Quellen der metaphysischen Erkenntnis.

§ 2.

Von der Erkenntnisart, die allein metaphysisch heißen kann.

a) Von dem Unterschiede synthetischer und analytischer Urteile überhaupt.

Metaphysische Erkenntnis muß lauter Urteile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigentümliche ihrer Quellen. Allein Urteile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein, wie sie wollen, so gibt es doch einen Unterschied derselben dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder bloß erläuternd sind und zum Inhalte der Erkenntnis nichts hinzutun, oder erweiternd und die gegebene Erkenntnis vergrößern; die ersteren werden analytische, die zweiten synthetische Urteile genannt werden können.

Analytische Urteile sagen im Prädikate nichts als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war. Wenn ich sage: Alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urteile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urteil ist also

a) sc. der ersten Auflage, = S. 740f. der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. (*Phil. Bibl.*, Bd. 37, S. 599.)

analytisch. Dagegen enthält der Satz: Einige Körper sind schwer, etwas im Prädikate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird; er vergrößert also meine Erkenntnis, [267]
indem er zu meinem Begriffe etwas hinzutut, und muß daher ein synthetisches Urteil heißen.

b) Das gemeinschaftliche Prinzip aller analytischen Urteile ist der Satz des Widerspruchs.

Alle analytischen Urteile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs und sind ihrer Natur nach Erkenntnisse *a priori,* die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht. Denn weil das Prädikat eines bejahenden analytischen Urteils schon vorher im Begriffe des Subjekts gedacht wird, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden; ebenso wird sein Gegenteil in einem analytischen, aber verneinenden Urteile notwendig von dem Subjekt verneint, und zwar auch zufolge dem Satze des Widerspruchs. So ist es mit den Sätzen: Jeder Körper ist ausgedehnt, und: Kein Körper ist unausgedehnt (einfach), beschaffen.

Ebendarum sind auch alle analytischen Sätze Urteile *a priori,* wenngleich ihre Begriffe empirisch sind, z. B. Gold ist ein gelbes Metall; denn um dieses zu wissen, brauche ich keiner weiteren Erfahrung, außer meinem Begriffe vom Golde, der enthielte[a]), daß dieser Körper gelb und Metall sei; denn dieses machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts tun, als diesen zergliedern, ohne mich außer demselben wonach anders umzusehen.

c) Synthetische Urteile bedürfen ein anderes Prinzip als den Satz des Widerspruchs.

Es gibt synthetische Urteile *a posteriori,* deren Ursprung empirisch ist; aber es gibt auch deren, die *a priori* gewiß sind und die aus reinem Verstande und Vernunft entspringen. Beide aber kommen darin überein, daß sie nach dem Grundsatze der

a) „enthielt“ (Hartenstein)?

Analysis, nämlich dem Satze des Widerspruchs, allein nimmermehr entspringen können; sie erfordern noch ein ganz anderes Prinzip, ob sie zwar aus jedem Grundsatze, welcher er auch sei, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäß abgeleitet werden müssen; denn nichts darf diesem Grundsatze zuwider sein, obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kann. Ich will die synthetischen Urteile zuvor unter Klassen bringen.

1. Erfahrungsurteile sind jederzeit synthe- [268] tisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urteil abzufassen und also kein Zeugnis der Erfahrung dazu nötig habe. Daß ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der *a priori* feststeht, und kein Erfahrungsurteil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urteile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädikat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen und dadurch zugleich der Notwendigkeit des Urteils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde.

2. Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja allen ihren Vermutungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiß und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewißheit erfordert), so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satz des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich sehr irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvörderst muß bemerkt werden: daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile *a priori* und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich

führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man mir aber dieses nicht einräumen, wohlan, so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, daß sie nicht empirische, sondern bloß reine Erkenntnis *a priori* enthalte.

Man sollte anfänglich wohl denken, daß der Satz $7+5=12$ ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt. Der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, daß ich mir bloß jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich [269]
doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt, die einem von beiden korrespondiert, etwa seine fünf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik[a]) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzutut. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz $7+5=12$ und tut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d. i. der arithmetische Satz ist jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt; da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unseren Begriff drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hilfe zu nehmen, vermittelst der bloßen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Ebensowenig ist irgendein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen

---

a) *Segner, Anfangsgründe der Mathematik, 2. Auflage, Halle 1773.*

zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muß also hier zu Hilfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.

Einige andere Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs; sie dienen aber nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode und nicht als[a]) Prinzipien, z. B. $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze ist größer als sein Teil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach bloßen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellt werden. Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädikat solcher apodiktischen Urteile schon in unserem Begriffe und das Urteil sei also analytisch, ist bloß die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädikat hinzudenken, und diese Notwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu denken sollen, sondern was wir wirklich in ihm[b]), obzwar nur dunkel denken, und da zeigt sich, daß das Prädikat jenen Begriffen[c]) zwar notwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelst einer Anschauung, die hinzukommen muß, anhänge.[d])

[272] Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen mathematischen Erkenntnis von aller anderen Er-

---

a) Kant: „aus"; korr. Hartenstein } nach Kr. d. r. V.,
b) Kant: „ihnen"; korr. Erdmann } 2. Aufl. S. 17.
c) Erdmann: „jenem Begriffe".
d) Die folgenden fünf Absätze bis zum Schlusse des Paragraphen (S. 21) sind, Vaihingers Blattversetzungs-Hypothese gemäß, aus § 4 herübergenommen. Über die Gründe s. unsere Einleitung bezw. Vorwort.

kenntnis *a priori* ist, daß sie durchaus nicht aus Begriffen, sondern jederzeit nur durch die Konstruktion der Begriffe (Kritik S. 713)[a]) vor sich gehen muß. Da sie also in ihren Sätzen über den Begriff zu demjenigen, was die ihm korrespondierende Anschauung enthält, hinausgehen muß: so können und sollen ihre Sätze auch niemals durch Zergliederung der Begriffe, d. i. analytisch entspringen und sind daher insgesamt synthetisch.

Ich kann aber nicht umhin, den Nachteil zu bemerken, den die Vernachlässigung dieser sonst leichten und unbedeutend scheinenden Beobachtung der Philosophie zugezogen hat. Hume, als er den eines Philosophen würdigen Beruf fühlte, seine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntnis *a priori* zu werfen, in welchem sich der menschliche Verstand so große Besitzungen anmaßt, schnitt unbedachtsamerweise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich reine Mathematik, davon ab in der Einbildung, ihre Natur und sozureden ihre Staatsverfassung beruhe auf ganz anderen Prinzipien, nämlich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs; und ob er zwar die Einteilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geschieht, so war es doch gerade soviel, als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält bloß analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische *a priori*. Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrtum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachteilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urteile weit über seinen metaphysischen Begriff der Kausalität erweitert und sie auch auf die Möglichkeit der Mathematik *a priori* ausgedehnt; denn diese mußte er ebensowohl für synthetisch annehmen. Alsdann aber hätte er seine [273]
metaphysischen Sätze keineswegs auf bloße Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiome der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben

a) der 1. Auflage = S. 741 der 2. Auflage (*Phil. Bibl.* Bd. 37, S. 599f.)

würde, welches zu tun er viel zu einsehend war. Die gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider die Gefahr einer schnöden Mißhandlung gesichert; denn die Streiche, welche der letzteren zugedacht waren, hätten die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht sein konnte; und so wäre der scharfsinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen, die aber durch seinen unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben.

3.[a]) Eigentlich metaphysische Urteile sind insgesamt synthetisch. Man muß zur Metaphysik gehörige von eigentlich metaphysischen Urteilen unterscheiden. Unter jenen sind sehr viele analytisch, aber sie machen nur die Mittel zu metaphysischen Urteilen aus, auf die der Zweck der Wissenschaft ganz und gar gerichtet ist, und die allemal synthetisch sind. Denn wenn Begriffe zur Metaphysik gehören, z. B. der von Substanz, so gehören die Urteile, die aus der bloßen Zergliederung derselben entspringen, auch notwendig zur Metaphysik, z. B. Substanz ist dasjenige, was nur als Subjekt existiert etc., und vermittelst mehrerer dergleichen analytischen Urteile suchen wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analysis eines reinen Verstandesbegriffs (dergleichen die Metaphysik enthält), nicht auf andere Art vor sich geht als die Zergliederung jedes anderen, auch empirischen Begriffs, der nicht in die Metaphysik gehört (z. B. Luft ist eine elastische Flüssigkeit, deren Elastizität durch keinen bekannten Grad der Kälte aufgehoben wird), so ist zwar der Begriff, aber nicht das analytische Urteil eigentümlich metaphysisch; denn diese Wissenschaft hat etwas Besonderes und ihr Eigentümliches in der Erzeugung ihrer Erkenntnisse *a priori*, die also von dem, was sie mit allen anderen Verstandeserkenntnissen gemein hat, muß unterschieden werden; so ist z. B. der Satz:

a) Die Ziffer 3 ist Zusatz unserer (nach dem Vorgang der Schulzschen) Ausgabe.

Alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich, ein synthetischer und eigentümlich metaphysischer Satz.

Wenn man die Begriffe *a priori*, welche die Materie der Metaphysik und ihr Bauzeug ausmachen, zuvor nach gewissen Prinzipien gesammelt hat, so ist die Zergliederung dieser Begriffe von großem Werte; auch kann dieselbe als ein besonderer Teil (gleichsam als *philosophia definitiva)*, der lauter analytische, zur Metaphysik gehörige Sätze enthält, von allen synthetischen Sätzen, die die Metaphysik selbst ausmachen, abgesondert [274] vorgetragen werden. Denn in der Tat haben jene Zergliederungen nirgend anders einen beträchtlichen Nutzen als in der Metaphysik, d. i. in Absicht auf die synthetischen Sätze, die aus jenen zuerst zergliederten Begriffen sollen erzeugt werden.

Der Schluß dieses Paragraphs ist also: daß Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen *a priori* zu tun habe, und diese allein ihren Zweck ausmachen, zu welchem sie zwar allerdings mancher Zergliederungen ihrer Begriffe, mithin analytischer Urteile bedarf, wobei aber das Verfahren nicht anders ist als in jeder anderen Erkenntnisart, wo man seine Begriffe durch Zergliederung bloß deutlich zu machen sucht. Allein die Erzeugung der Erkenntnis *a priori*, sowohl der Anschauung als Begriffen nach, endlich auch synthetischer Sätze *a priori* und zwar in der philosophischen Erkenntnis, macht[a]) den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus.

§ 3. [270]

Anmerkung zur allgemeinen Einteilung der Urteile in analytische und synthetische.

Diese Einteilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich und verdient daher in ihr klassisch zu sein; sonst wüßte ich nicht, daß sie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte. Und hierin finde ich auch die Ursache, weswegen dogmatische Philosophen, die die Quellen meta-

a) Kant und die bisherigen Ausgaben: „machen"; korr. Natorp.

physischer Urteile immer nur in der Metaphysik selbst, nicht aber außer ihr in den reinen Vernunftgesetzen überhaupt suchten, diese Einteilung, die sich von selbst darzubieten scheint, vernachlässigten und, wie der berühmte Wolf oder der seinen Fußtapfen folgende scharfsinnige Baumgarten, den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs suchen konnten. Dagegen treffe ich schon in Lockes Versuchen über den menschlichen Verstand[a]) einen Wink zu dieser Einteilung an. Denn im 4. Buch, dem 3. Hauptstück § 9 u. f., nachdem er schon vorher von der verschiedenen Verknüpfung der Vorstellungen in Urteilen und deren Quellen geredet hatte, wovon er die eine in die Identität oder den[b]) Widerspruch setzt (analytische Urteile), die andere aber in die Existenz der Vorstellungen in einem Subjekt (synthetische Urteile), so gesteht er § 10, daß unsere Erkenntnis *(a priori)* von der letzteren sehr enge und beinahe gar nichts sei. Allein es herrscht in dem, was er von dieser Art der Erkenntnis sagt, so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, daß man sich nicht wundern darf, wenn niemand, sonderlich nicht einmal Hume Anlaß daher genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Prinzipien lernt man nicht leicht von anderen, denen sie nur dunkel obgeschwebt haben. Man muß durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen sein, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiß nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wußten, daß ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege. Die, so niemals selbst denken, besitzen dennoch die Scharfsichtigkeit, alles, nachdem es ihnen gezeigt worden, in demjenigen, was sonst schon gesagt worden, aufzuspähen, wo es doch vorher niemand sehen konnte.

---

a) *John Locke, An essay concerning human understanding, 1690,* ins Deutsche übersetzt von *Poley, Altenburg 1757.*
b) „den“ Zusatz (so auch Erdmann[1], Schulz).

Der Prolegomenen [271]

allgemeine Frage:

Ist überall Metaphysik möglich?

§ 4.

Wäre Metaphysik, die sich als Wissenschaft behaupten könnte, wirklich, könnte man sagen: hier ist Metaphysik, die dürft ihr nur lernen, und sie wird euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen, so wäre diese Frage unnötig, und es bliebe nur diejenige übrig, die mehr eine Prüfung unserer Scharfsinnigkeit als den Beweis von der Existenz der Sache selbst beträfe, nämlich: *wie sie möglich sei*, und wie Vernunft es anfange, dazu zu gelangen. Nun ist es der menschlichen Vernunft in diesem Falle so gut nicht geworden. Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man etwa einen *Euklid* vorzeigt, und sagen: das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, die Erkenntnis eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt, bewiesen aus Prinzipien der reinen Vernunft. Denn man kann uns zwar viele Sätze aufzeigen, die apodiktisch gewiß sind und niemals bestritten worden; aber diese sind insgesamt analytisch und betreffen mehr die Materialien und das Bauzeug zur Metaphysik als die Erweiterung der Erkenntnis, die doch unsere eigentliche Absicht mit ihr sein soll. (§ 2, *litt. c.)* Ob ihr aber gleich auch synthetische Sätze (z. B. den Satz des zureichenden Grundes) vorzeigt, die ihr niemals aus bloßer Vernunft, mithin, wie doch eure Pflicht war, *a priori* bewiesen habt, die man euch aber doch gerne einräumt: so geratet ihr doch, wenn ihr euch derselben zu eurem Hauptzwecke bedienen wollt, in so unstatthafte und unsichere Behauptungen, daß zu aller Zeit eine Metaphysik der anderen entweder in Ansehung der Behauptungen selbst oder ihrer Beweise widersprochen und dadurch ihren Anspruch auf dauernden Beifall selbst vernichtet hat. Sogar sind die Versuche, eine solche Wissenschaft zustande zu bringen, ohne Zweifel die erste Ursache des so früh entstandenen Skeptizismus gewesen, einer

Denkungsart, darin die Vernunft so gewalttätig gegen sich selbst verfährt, daß diese[a]) niemals als in völliger Verzweiflung an Befriedigung in Ansehung ihrer wichtigsten Absichten hätte entstehen können. Denn lange vorher, ehe man die Natur methodisch zu befragen anfing, befrug man bloß seine abgesonderte Vernunft, die durch die gemeine Erfahrung in gewissem Maße schon geübt war: weil Vernunft uns doch immer gegenwärtig ist, Naturgesetze aber gemeiniglich mühsam aufgesucht werden müssen; und so schwamm Metaphysik obenauf wie Schaum, doch so, daß, sowie der, den man geschöpft hatte, zerging, sich sogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer einige begierig aufsammelten, wobei andere, anstatt in der Tiefe die Ursache dieser Erscheinung zu suchen, sich damit weise dünkten, daß sie die vergebliche Mühe der ersteren belachten.[b])

[274] Überdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Skeptizismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit; aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkenntnis, deren wir bedürfen, und mißtrauisch durch lange Erfahrung in Ansehung jeder, die wir zu besitzen glauben, oder die sich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: Ist überall Metaphysik möglich? Aber diese Frage muß nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik (denn wir lassen jetzt noch keine gelten), sondern aus dem nur noch problematischen Begriffe einer solchen Wissenschaft beantwortet werden.

In der Kritik der reinen Vernunft bin ich in Absicht auf diese Frage synthetisch[c]) zu Werke gegangen, nämlich so, daß ich in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente

---

a) sc. die Denkungsart des Skeptizismus.

b) Hier folgten in den bisherigen Ausgaben die fünf von uns in den § 2 (S. 18—21) übernommenen Absätze von „*Das Wesentliche*“ bis „*Metaphysik aus*“; vgl. oben S. 18, Anm. d).

c) Die Sperrung rührt vom Herausgeber her.

sowohl als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hineinzudenken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst und also, ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegomena sollen dagegen Vorübungen sein; sie sollen mehr anzeigen, was man zu tun habe, um eine Wissenschaft womöglich zur Wirklichkeit zu bringen, als sie selbst vortragen. Sie müssen sich also auf etwas stützen, [275] was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wußte, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesamt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird. Das methodische Verfahren der Prolegomenen, vornehmlich derer, die zu einer künftigen Metaphysik vorbereiten sollen, wird also analytisch sein.

Es trifft sich aber glücklicherweise, daß, ob wir gleich nicht annehmen können, daß Metaphysik als Wissenschaft wirklich sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, daß gewisse reine synthetische Erkenntnis *a priori* wirklich und gegeben sei[a]), nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die teils apodiktisch gewiß durch bloße Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wir haben also einige wenigstens[b]) unbestrittene, synthetische Erkenntnis *a priori* und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur: wie sie möglich sei, um aus dem Prinzip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können.

---

a) Kant: „Erkenntnis . . . seyn"; Hartenstein und Erdmann[1]: „Erkenntnisse seien"; vgl. jedoch 7 Zeilen weiter unten, S. 26[28] u. ö.; korr. Erdmann[2].

b) Erdmann[1]: „wenigstens einige".

Prolegomena.

Allgemeine Frage:

Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?

§ 5.

Wir haben oben den mächtigen Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile gesehen. Die Möglichkeit analytischer Sätze konnte sehr leicht begriffen werden; denn sie gründet sich lediglich auf den Satz des Widerspruchs. Die Möglichkeit synthetischer Sätze *a posteriori*, d. i. solcher, welche aus der Erfahrung geschöpft werden, bedarf auch keiner besonderen Erklärung; denn Erfahrung ist selbst nichts anderes als eine kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Es bleiben uns also nur synthetische Sätze *a priori* übrig, deren Möglichkeit gesucht oder untersucht werden muß, weil sie auf anderen Prinzipien als dem Satze des Widerspruchs beruhen muß.

[276] Wir dürfen aber die *Möglichkeit* solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seien. Denn es sind deren genug und zwar mit unstreitiger Gewißheit wirklich gegeben, und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch sein soll, so werden wir davon anfangen, daß dergleichen synthetische, aber reine Vernunfterkenntnis wirklich sei; aber alsdann müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch *untersuchen* und fragen: *wie* diese Erkenntnis möglich sei, damit wir aus den Prinzipien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen instand gesetzt werden. Die eigentliche, mit schulgerechter Präzision ausgedrückte Aufgabe, auf die alles ankommt, ist also:

Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?

Ich habe sie oben der Popularität zu Gefallen etwas anders, nämlich als eine Frage nach der Erkenntnis aus reiner Vernunft, ausgedrückt, welches

ich dieses Mal ohne Nachteil der gesuchten Einsicht wohl tun konnte, weil, da es hier doch lediglich um die Metaphysik und deren Quellen zu tun ist, man nach den vorher gemachten Erinnerungen sich, wie ich hoffe, jederzeit erinnern wird, daß, wenn wir hier von Erkenntnis aus reiner Vernunft reden, niemals von der analytischen, sondern lediglich der synthetischen die Rede sei.*)

Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik und also ihre Existenz gänzlich an. Es mag jemand seine Behauptungen in derselben mit noch so großem Schein vortragen, Schlüsse auf Schlüsse bis zum Erdrücken aufhäufen; [277]
wenn er nicht vorher jene Frage hat genugtuend beantworten können, so habe ich recht zu sagen: es ist alles eitele, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Du sprichst durch reine Vernunft und maßest dir an, *a priori* Erkenntnisse gleichsam zu erschaffen, indem du nicht bloß gegebene Begriffe zergliederst,, sondern neue Verknüpfungen vorgibst, die nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und die du doch so ganz unabhängig von aller Erfahrung einzusehen

---

*) Es ist unmöglich zu verhüten, daß, wenn die Erkenntnis nach und nach weiter fortrückt, nicht gewisse schon klassisch gewordene Ausdrücke, die noch von dem Kindheitsalter der Wissenschaft her sind, in der Folge sollten unzureichend und übel anpassend gefunden werden, und ein gewisser neuer und mehr angemessener Gebrauch mit dem alten in einige Gefahr der Verwechslung geraten sollte. Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz was anderes als ein Inbegriff analytischer Sätze; sie bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich. In dieser Lehrart bedient man sich öfters lauter synthetischer Sätze, wie die mathematische Analysis davon ein Beispiel gibt, und sie könnte besser die *regressive Lehrart* zum Unterschiede von der synthetischen oder *progressiven* heißen. Noch kommt der Name Analytik auch als ein Hauptteil der Logik vor, und da ist es die Logik der Wahrheit und wird der Dialektik entgegengesetzt, ohne eigentlich darauf zu sehen, ob die zu jener gehörigen Erkenntnisse analytisch oder synthetisch seien.

vermeinst; wie kommst du nun hierzu, und wie willst du dich wegen solcher Anmaßungen rechtfertigen? Dich auf Beistimmung der allgemeinen Menschenvernunft zu berufen, kann dir nicht gestattet werden; denn das ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruht.

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.

(Alles, was du so mir zeigst, glaube ich nicht und hasse es.)
Horaz.[a])

So unentbehrlich aber die Beantwortung dieser Frage ist, so schwer ist sie doch zugleich; und obzwar die vornehmste Ursache, weswegen man sie nicht schon längst zu beantworten gesucht hat, darin liegt, daß man sich nicht einmal hat einfallen lassen, daß so etwas gefragt werden könne, so ist doch eine zweite Ursache diese, daß eine genugtuende Beantwortung dieser einen Frage ein weit anhaltenderes, tieferes und mühsameres Nachdenken erfordert als jemals das weitläufigste Werk der Metaphysik, das bei der ersten Erscheinung seinem Verfasser Unsterblichkeit versprach. Auch muß ein jeder einsehende Leser, wenn er diese Aufgabe nach ihrer Forderung sorgfältig überdenkt, anfangs, durch ihre Schwierigkeit erschreckt, sie für unauflöslich und, gäbe es nicht wirklich dergleichen reine synthetische Erkenntnisse *a priori*, sie ganz und gar für unmöglich halten; welches dem David Hume wirklich begegnete, ob er sich zwar die Frage bei weitem nicht in solcher Allgemeinheit vorstellte, als es hier geschieht und geschehen muß, wenn die Beantwortung für die ganze Metaphysik entscheidend werden soll. Denn wie ist es möglich, sagte[b]) der scharfsinnige Mann, daß, wenn mir ein Begriff gegeben ist, ich über denselben hinausgehen und einen anderen damit verknüpfen kann, der in jenem gar nicht enthalten ist, und zwar so, als wenn dieser notwendig zu jenem gehöre? Nur Erfahrung kann uns solche Verknüpfungen an die Hand geben (so schloß er aus jener

a) Horaz, Epist. II, 3, 188.
b) Erdmann[2]: „sagt" (wohl nur Druckfehler, weil unter den *Lesarten* nicht verzeichnet).

Schwierigkeit, die er für Unmöglichkeit hielt), und alle jene vermeintliche Notwendigkeit oder, welches einerlei ist, dafür gehaltene Erkenntnis *a priori* ist nichts als eine lange Gewohnheit, etwas wahr zu finden und daher die subjektive Notwendigkeit für objektiv zu halten.

Wenn der Leser sich über Beschwerde und Mühe beklagt, die ich ihm durch die Auflösung dieser Auf- [278] gabe machen werde, so darf er nur den Versuch anstellen, sie auf leichtere Art selbst aufzulösen. Vielleicht wird er sich alsdann demjenigen verbunden halten, der eine Arbeit von so tiefer Nachforschung für ihn übernommen hat, und wohl eher über die Leichtigkeit, die nach Beschaffenheit der Sache der Auflösung noch hat gegeben werden können, einige Verwunderung merken lassen; auch hat es Jahre lang[a]) Bemühung gekostet, um diese Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit (in dem Verstande, wie die Mathematiker dieses Wort nehmen, nämlich hinreichend für alle Fälle) aufzulösen und sie auch endlich in analytischer Gestalt, wie der Leser sie hier antreffen wird, darstellen zu können.

Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmäßig so lange suspendiert, bis sie die Frage: Wie sind synthetische Erkenntnisse *a priori* möglich? genugtuend werden beantwortet haben. Denn in dieser Beantwortung allein besteht das Kreditiv, welches sie vorzeigen mußten[b]), wenn sie im Namen der reinen Vernunft etwas bei uns anzubringen haben; in Ermangelung desselben aber können sie nichts anderes erwarten, als von Vernünftigen, die so oft schon hintergangen worden, ohne alle weitere Untersuchung ihres Anbringens abgewiesen zu werden.

Wollten[c]) sie dagegen ihr Geschäft nicht als Wissenschaft, sondern als eine Kunst heilsamer und dem allgemeinen Menschenverstande anpassender Überredungen treiben, so kann ihnen dieses Gewerbe

---

a) lange? [K. V.]
b) Erdmann[1]: „müssen“, Erdmann[2]: „müßten“.
c) „wollen“? (Erdmann[1].)

nach Billigkeit nicht verwehrt werden. Sie werden alsdann die bescheidene Sprache eines vernünftigen Glaubens führen, sie werden gestehen, daß es ihnen nicht erlaubt sei, über das, was jenseit der Grenzen aller möglichen Erfahrung hinausliegt, auch nur einmal zu mutmaßen, geschweige etwas zu wissen, sondern nur etwas (nicht zum spekulativen Gebrauche, denn auf den müssen sie Verzicht tun, sondern lediglich zum praktischen) anzunehmen, was zur Leitung des Verstandes und Willens im Leben möglich und sogar unentbehrlich ist. So allein werden sie den Namen nützlicher und weiser Männer führen können, um desto mehr, je mehr sie auf den der Metaphysiker Verzicht tun; denn diese wollen spekulative Philosophen sein, und da, wenn es um Urteile *a priori* zu tun ist, man es auf schale Wahrscheinlichkeiten nicht aussetzen kann (denn was dem Vorgeben nach *a priori* erkannt wird, wird ebendadurch als notwendig angekündigt), so kann es ihnen nicht erlaubt sein, mit Mutmaßungen [279] zu spielen, sondern ihre Behauptung muß Wissenschaft sein, oder sie ist überall gar nichts.

Man kann sagen, daß die ganze Transscendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik notwendig vorhergeht, selbst nichts anderes als bloß die vollständige Auflösung der hier vorgelegten Frage sei, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe also bis jetzt keine Transscendentalphilosophie. Denn was den Namen davon führt, ist eigentlich ein Teil der Metaphysik; jene Wissenschaft soll aber die Möglichkeit der letzteren zuerst ausmachen und muß also vor aller Metaphysik vorhergehen. Man darf sich also auch nicht wundern, da[a]) eine ganze und zwar aller Beihülfe aus anderen beraubte, mithin an sich ganz neue Wissenschaft nötig ist, um nur eine einzige Frage hinreichend zu beantworten, wenn die Auflösung derselben mit Mühe und Schwierigkeit, ja sogar mit einiger Dunkelheit verbunden ist.

Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraus-

---

a) Die Änderung Erdmanns[2] in *daß* ist unnötig.

setzen, daß solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich sind[a]), so können wir uns nur auf zwei Wissenschaften der theoretischen Erkenntnis (als von der allein hier die Rede ist) berufen, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin, wenn etwa in ihnen eine Erkenntnis *a priori* vorkäme, die Wahrheit oder Übereinstimmung derselben mit dem Objekte *in concreto*, d. i. ihre Wirklichkeit zeigen, von der alsdann zu dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytischen Wege fortgegangen werden könnte. Dies erleichtert das Geschäfte sehr, in welchem die allgemeinen Betrachtungen nicht allein auf Fakta angewandt werden, sondern sogar von ihnen ausgehen, anstatt daß sie in synthetischem Verfahren gänzlich *in abstracto* aus Begriffen abgeleitet werden müssen.

Um aber von diesen wirklichen und zugleich gegründeten reinen Erkenntnissen *a priori* zu einer möglichen, die wir suchen, nämlich einer Metaphysik als Wissenschaft, aufzusteigen, haben wir nötig, das, was sie veranlaßt und als bloß natürlich gegebene, obgleich wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige Erkenntnis *a priori* jener zum Grunde liegt, deren Bearbeitung ohne alle kritische Untersuchung ihrer Möglichkeit gewöhnlichermaßen schon Metaphysik genannt wird, mit einem Worte die Naturanlage zu einer solchen Wissenschaft,
unter unserer Hauptfrage mit zu begreifen, und so wird [280]
die transscendentale Hauptfrage in vier andere Fragen zerteilt nach und nach beantwortet werden:

1. Wie ist reine Mathematik möglich?
2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Man sieht, daß, wenn gleich die Auflösung dieser Aufgaben hauptsächlich den wesentlichen Inhalt der Kritik darstellen soll, sie dennoch auch etwas Eigen-

a) Kant: „seyn“; korr. Erdmann. Hartenstein-Schulz: „seien“.

tümliches habe, welches auch für sich allein der Aufmerksamkeit würdig ist, nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen, um dadurch dieser ihr Vermögen, etwas *a priori* zu erkennen, vermittelst der Tat selbst zu erforschen und auszumessen; wodurch denn diese Wissenschaften selbst, wenngleich nicht in Ansehung ihres Inhalts, doch, was ihren richtigen Gebrauch betrifft, gewinnen und, indem sie einer höheren Frage wegen ihres gemeinschaftlichen Ursprungs Licht verschaffen, zugleich Anlaß geben, ihre eigene Natur besser aufzuklären.

Der transscendentalen Hauptfrage
erster Teil.

Wie ist reine Mathematik möglich?

§ 6.

Hier ist nun eine große und bewährte Erkenntnis, die schon jetzt von bewundernswürdigem Umfange ist und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewißheit, d. i. absolute Notwendigkeit bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Produkt der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist. „Wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntnis gänzlich *a priori* zustande zu bringen?" Setzt dieses Vermögen, da es sich nicht auf Erfahrungen fußt noch fußen kann, nicht irgendeinen Erkenntnisgrund *a priori* voraus, der tief verborgen liegt, der sich aber durch diese seine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den ersten Anfängen derselben nur fleißig nachspürte?

§ 7.

Wir finden aber, daß alle mathematische Erkennt- [281]
nis dieses Eigentümliche habe, daß sie ihren Begriff vorher *in der Anschauung* und zwar *a priori*, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt tun kann; daher ihre Urteile jederzeit *intuitiv* sind, anstatt daß Philosophie sich mit *diskursiven Urteilen aus bloßen Be-*

griffen begnügen[a]) und ihre apodiktischen Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. Diese Beobachtung in Ansehung der Natur der Mathematik gibt uns nun schon eine Leitung auf die erste und oberste Bedingung ihrer Möglichkeit; nämlich, es muß ihr irgendeine reine Anschauung zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe *in concreto* und dennoch *a priori* darstellen oder, wie man es nennt, sie konstruieren kann.*) Können wir diese reine Anschauung und die Möglichkeit einer solchen ausfinden, so erklärt sich daraus leicht, wie synthetische Sätze *a priori* in der reinen Mathematik und mithin auch, wie diese Wissenschaft selbst möglich sei; denn sowie die empirische Anschauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, daß wir unseren Begriff, den wir uns von einem Objekt der Anschauung machen, durch neue Prädikate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung tun, nur mit dem Unterschiede: daß im letzteren Falle das synthetische Urteil *a priori* gewiß und apodiktisch, im ersteren aber nur *a posteriori* und empirisch gewiß sein wird, weil diese nur das enthält, was in der zufälligen empirischen Anschauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen notwendig angetroffen werden muß, indem sie, als Anschauung *a priori*, mit dem Begriffe vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden ist.

§ 8.

Allein die Schwierigkeit scheint bei diesem Schritte eher zu wachsen als abzunehmen. Denn nunmehro lautet die Frage: wie ist es möglich, etwas *a priori* anzuschauen? Anschauung ist eine Vorstellung, sowie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. Daher scheint es unmög-
[282] lich, *a priori* ursprünglich anzuschauen, weil die

*) Siehe Kritik S. 713 = 2. Aufl., S. 741 (*Phil. Bibl.*, Bd. 37 S. 599 f.)

a) Erdmann: „begnügen muß".

Anschauung alsdann ohne einen weder vorher noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müßte und also nicht Anschauung sein könnte. Begriffe sind zwar von der Art, daß wir uns einige derselben, nämlich die, so nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt enthalten, ganz wohl *a priori* machen können, ohne daß wir uns in einem unmittelbaren Verhältnisse zum Gegenstande befänden, z. B. den Begriff von Größe, von Ursache usw.; aber selbst diese bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verschaffen, einen gewissen Gebrauch *in concreto*, d. i. Anwendung auf irgendeine Anschauung, dadurch uns ein Gegenstand derselben gegeben wird. Allein wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen?

§ 9.

Müßte unsere Anschauung von der Art sein, daß sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung *a priori* stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht *a priori* stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde; denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müßte denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, daß meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntnis *a priori* stattfinde, wenn sie nämlich nichts anderes enthält als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affiziert werde. Denn daß Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäß allein

angeschaut werden können, kann ich *a priori* wissen. Hieraus folgt: daß Sätze, die bloß diese Form der sinnlichen Anschauung betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und gültig sein werden; ingleichen umgekehrt, daß Anschauungen, die *a priori* möglich sind, niemals andere Dinge als Gegenstände unserer Sinne betreffen können.

[283] § 10.

Also ist es nur die Form der sinnlichen Anschauung, dadurch wir *a priori* Dinge anschauen können, wodurch wir aber auch die Objekte nur erkennen, wie sie uns (unseren Sinnen) erscheinen können, nicht, wie sie an sich sein mögen; und diese Voraussetzung ist schlechterdings notwendig, wenn synthetische Sätze *a priori* als möglich eingeräumt oder, im Falle sie wirklich angetroffen werden, ihre Möglichkeit begriffen und zum voraus bestimmt werden soll.

Nun sind Raum und Zeit diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntnissen und Urteilen, die zugleich als apodiktisch und notwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik muß alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung und reine Mathematik in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie konstruieren, ohne welche (weil sie nicht analytisch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, sondern nur[a]) synthetisch verfahren kann) es ihr unmöglich ist, einen Schritt zu tun, solange ihr nämlich reine Anschauung fehlt, in der allein der Stoff zu synthetischen Urteilen *a priori* gegeben werden kann. Geometrie legt die reine Anschauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch sukzessive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zustande, vornehmlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelst der Vorstellung der Zeit zustande bringen. Beide Vorstellungen aber sind bloß[b]) Anschauungen; denn, wenn man von den empirischen Anschauungen der Körper

---

a) „nur" Zusatz unserer Ausgabe. So vermutet auch Erdmann[2]; ebenso Cassirer.

b) „bloße"? [K. V.].

und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empirische, nämlich was zur Empfindung gehört, wegläßt, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche also reine Anschauungen sind, die jenen *a priori* zum Grunde liegen und daher selbst niemals weggelassen werden können, aber ebendadurch, daß sie reine Anschauungen *a priori* sind, beweisen, daß sie bloße Formen unserer Sinnlichkeit sind, die vor aller empirischen Anschauung, d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände vorhergehen müssen, und denen gemäß Gegenstände *a priori* erkannt werden können, aber freilich nur, wie sie uns erscheinen.

§ 11.

Die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts ist also aufgelöst. Reine Mathematik ist als synthetische Erkenntnis *a priori* nur dadurch möglich, daß sie auf keine anderen als bloße Gegenstände der Sinne geht, deren empirischer Anschauung eine reine Anschauung [284]
(des Raums und der Zeit) und zwar *a priori* zum Grunde liegt und darum zum Grunde liegen kann, weil diese nichts anderes als die bloße Form der Sinnlichkeit ist, welche vor der wirklichen Erscheinung der Gegenstände vorhergeht, indem sie dieselbe in der Tat allererst möglich macht. Doch betrifft dieses Vermögen, *a priori* anzuschauen, nicht die Materie der Erscheinung, d. i. das, was in ihr Empfindung ist, denn diese macht das Empirische aus, sondern nur die Form derselben, Raum und Zeit. Wollte man im mindesten daran zweifeln, daß beide gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur bloße ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen sind[a]), so möchte ich gern wissen, wie man es möglich finden kann, *a priori* und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen sein müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, sobald beide für nichts weiter als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber[b])

a) Kant: „seyn“; vgl. S. 31 a).
b) Die Änderung Erdmanns[2] in „*also*“ ist unnötig.

bloß für Erscheinungen gelten; denn alsdann kann die Form der Erscheinung, d. i. die reine Anschauung, allerdings aus uns selbst, d. i. *a priori* vorgestellt werden.

§ 12.

Um etwas zur Erläuterung und Bestätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich notwendige Verfahren der Geometer ansehen. Alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der anderen gesetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, daß sie einander decken; welches offenbar nichts anderes als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz ist; und diese Anschauung muß rein und *a priori* gegeben werden, denn sonst könnte jener Satz nicht für apodiktisch gewiß gelten, sondern hätte nur empirische Gewißheit. Es würde nur heißen: man bemerkt es jederzeit so, und er gilt nur so weit, als unsere Wahrnehmung sich bis dahin erstreckt hat. Daß der vollständige Raum (der selbst keine Grenze eines anderen Raumes mehr ist) drei Abmessungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne, wird auf den Satz gebaut, daß sich in einem Punkte nicht mehr als drei Linien rechtwinklig schneiden können; dieser Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargetan werden, sondern beruht unmittelbar auf [285] Anschauung und zwar reiner *a priori*, weil er apodiktisch gewiß ist; daß man verlangen kann, eine Linie solle ins Unendliche gezogen *(in indefinitum)*, oder eine Reihe Veränderungen (z. B. durch Bewegung zurückgelegte Räume) solle ins Unendliche fortgesetzt werden, setzt doch eine Vorstellung des Raumes und der Zeit voraus, die bloß an der Anschauung hängen kann, nämlich sofern sie an sich durch nichts begrenzt ist; denn aus Begriffen könnte sie nie geschlossen werden. Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen *a priori* zum Grunde, welche ihre synthetischen und apodiktisch geltenden Sätze möglich machen; und daher erklärt unsere transzendentale

Deduktion der Begriffe von[a]) Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik, die ohne eine solche Deduktion, und ohne daß wir annehmen: „alles was unseren Sinnen gegeben werden mag (den äußeren im Raume, dem inneren in der Zeit) werde von uns nur angeschaut, wie es uns erscheint, nicht, wie es an sich selbst ist," zwar eingeräumt, aber keineswegs eingesehen werden könnte.

§ 13.

Diejenigen, welche noch nicht von dem Begriffe loskommen können, als ob Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhingen, können ihre Scharfsinnigkeit an folgendem Paradoxon üben und, wenn sie dessen Auflösung vergebens versucht haben, wenigstens auf einige Augenblicke von Vorurteilen frei, vermuten, daß doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes und der Zeit zu bloßen Formen unserer sinnlichen Anschauung Grund haben möge.

Wenn zwei Dinge in allen Stücken, die an jedem für sich nur immer können erkannt werden (in allen zur Größe und Qualität gehörigen Bestimmungen) völlig einerlei sind, so muß doch folgen, daß eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des anderen könne gesetzt werden, ohne daß diese Vertauschung den mindesten kenntlichen Unterschied verursachen würde. In der Tat verhält sich dies auch so mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verschiedene sphärische zeigen, ohnerachtet jener völligen inneren Übereinstimmung, doch eine solche Verschiedenheit[b]) im äußeren Verhältnis, daß sich eine an die Stelle der anderen gar nicht setzen läßt; z. B. zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Äquators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich sein, in Ansehung der Seiten sowohl als Winkel, sodaß an keinem, wenn [286]
er allein und zugleich vollständig beschrieben wird,

a) Kant: „in"; korr. Schulze; K. Schulz läßt „in" überhaupt weg.

b) „Verschiedenheit" Zusatz Vaihingers.

nichts[a]) angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des anderen läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des anderen (nämlich auf der entgegengesetzten Hemisphäre) gesetzt werden; und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit beider Triangel, die kein Verstand als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äußere Verhältnis im Raume offenbart. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kann wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher und in allen Stücken gleicher sein als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine solche Hand, als im Spiegel gesehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes setzen; denn wenn dieses eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres ist ein linkes, das nimmermehr die Stelle des ersteren vertreten kann. Nun sind hier keine inneren Unterschiede, die irgendein Verstand nur denken könnte; und dennoch sind die Unterschiede innerlich, soweit die Sinne lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten, ohnerachtet aller beiderseitigen Gleichheit und Ähnlichkeit, doch nicht zwischen denselben Grenzen eingeschlossen sein (sie können nicht kongruieren); der Handschuh der einen Hand kann nicht auf der anderen gebraucht werden. Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind und wie sie der pure Verstand erkennen würde, sondern es sind sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannten Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht. Von dieser ist nun der Raum die Form der äußeren Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äußeren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Teil ist (dem Verhältnisse zum äußeren Sinne), d. i. der Teil ist nur durchs Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst als Gegenständen des bloßen Verstandes nie-

a) Erdmann[1]: „etwas“.

mals, *wohl aber bei bloßen Erscheinungen stattfindet.* Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch inkongruenter Dinge (z. B. widersinnig gewundener Schnecken) durch *keinen einzigen Begriff* verständlich machen, sondern nur durch das Verhältnis zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht.

Anmerkung I. [287]

Die reine Mathematik[a]) und namentlich die reine Geometrie *kann nur* unter der Bedingung allein objektive Realität haben, daß sie bloß auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht, *daß unsere sinnliche* Vorstellung keineswegs eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sei, wie sie uns erscheinen. Daraus folgt, daß *die Sätze der Geometrie nicht* etwa Bestimmungen eines bloßen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie sind[b]), und also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände *könnten*[c]) *bezogen werden*, sondern daß sie notwendigerweise vom Raume und darum auch von allem, was im Raume angetroffen werden mag, gelten, weil der Raum nichts anderes ist als die Form aller äußeren Erscheinungen, unter der uns allein Gegenstände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit, deren Form die Geometrie zum Grunde *legt, ist* das, worauf die Möglichkeit äußerer Erscheinungen beruht; diese also können niemals etwas anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen *vorschreibt. Ganz* anders würde es sein, wenn die Sinne die Objekte vorstellen müßten, wie sie an sich selbst sind. Denn da würde aus der Vorstellung vom Raume, die der *Geometer a priori* mit allerlei Eigenschaften desselben zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, daß alles dieses samt dem, was daraus gefolgert wird, sich gerade so in der *Natur verhalten* müsse. Man würde den Raum des Geometers für bloße Erdichtung halten und ihm keine objektive Gültigkeit zutrauen; weil man gar nicht einsieht, wie *Dinge not-*

a) Erdmann[2]: „Mechanik" (offenbar *Druckfehler!*).
b) „sind" Zusatz Erdmanns.
c) „können"? (K. V.).

wendig mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum voraus von ihnen machen, übereinstimmen müßten. Wenn aber dieses Bild oder vielmehr diese formale Anschauung die wesentliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit ist, vermittelst deren uns allein Gegenstände gegeben werden, diese Sinnlichkeit aber nicht Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen vorstellt, so ist ganz leicht zu begreifen und zugleich unwidersprechlich bewiesen: daß alle äußeren Gegenstände unserer Sinnenwelt notwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünktlichkeit übereinstimmen müssen, weil die Sinnlichkeit durch ihre Form äußerer Anschauung (den Raum), womit sich der Geometer beschäftigt, jene Gegenstände als bloße Erscheinungen selbst allererst möglich macht. Es wird allemal ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, daß es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, sofern sie bloß den Raum beträfen,
[288] aber an der objektiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfingen; da sie besorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wohl aus physischen Punkten, mithin der wahre Raum im Objekte aus einfachen Teilen bestehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keineswegs bestehen kann. Sie erkannten nicht, daß dieser Raum in Gedanken den physischen, d. i. die Ausdehnung der Materie selbst möglich mache; daß dieser gar keine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, sondern nur eine Form unserer sinnlichen Vorstellungskraft sei; daß alle Gegenstände im Raume bloße Erscheinungen, d. i. nicht Dinge an sich selbst, sondern Vorstellungen unserer sinnlichen Anschauung seien, und da der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die wir *a priori* in uns finden und die den Grund der Möglichkeit aller äußeren Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält, diese notwendig und auf das präziseste mit den Sätzen des Geometers, die er aus keinem erdichteten Begriff, sondern aus der sub-

jektiven Grundlage aller äußeren Erscheinungen, nämlich der Sinnlichkeit selbst, zieht, zusammen stimmen müssen. Auf solche und keine andere Art kann der Geometer wider alle Schikanen einer seichten Metaphysik wegen der unbezweifelten objektiven Realität seiner Sätze gesichert werden, so befremdend sie auch dieser, weil sie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, scheinen müssen.

Anmerkung II.

Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muß uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelst der Sinne; der Verstand schaut nichts an, sondern reflektiert nur. Da nun die Sinne nach dem jetzt Erwiesenen uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber bloße Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, „so müssen auch alle Körper mitsamt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als bloße Vorstellungen in uns gehalten werden und existieren nirgend anders als bloß in unseren Gedanken." Ist dieses nun nicht der offenbare Idealismus?

Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine anderen als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden [289] Wesen, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte. Ich dagegen sage: Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloß die Erscheinung jenes

uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon.

Daß man unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädikate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack etc. Daß ich aber noch über diese aus wichtigen Ursachen die übrigen Qualitäten der Körper, die man *primarias* nennt: die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt etc.), auch mit zu bloßen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen; und so wenig wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Objekt an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modifikationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heißen kann: so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heißen bloß deshalb, weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloß zu seiner Erscheinung gehören: denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können.

Ich möchte gerne wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen sein müßten, damit sie nicht einen Idealismus enthielten. Ohne Zweifel müßte ich sagen: daß die Vorstellung vom Raume nicht bloß dem
[290] Verhältnisse, was unsere Sinnlichkeit zu den Objekten hat, vollkommen gemäß sei, denn das habe ich gesagt, sondern daß sie sogar dem Objekt völlig ähnlich sei; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig als daß die Empfindung des Roten mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Ähnlichkeit habe.

Anmerkung III.

Hieraus läßt sich nun ein leicht vorherzusehender, aber nichtiger Einwurf gar leicht abweisen: „daß nämlich durch die Idealität des Raums und der Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde.“ Nachdem man nämlich zuvörderst alle philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntnis dadurch verdorben hatte, daß man die Sinnlichkeit bloß in eine verworrene Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkännten, wie sie sind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieser unserer Vorstellung zum klaren Bewußtsein zu bringen; dagegen von uns bewiesen worden, daß Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschiede der Klarheit oder Dunkelheit, sondern in dem genetischen des Ursprungs der Erkenntnis selbst bestehe, da sinnliche Erkenntnis die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinne affizieren, und also, daß durch sie bloß Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstande zur Reflexion gegeben werden: nach dieser notwendigen Berichtigung regt sich ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Mißdeutung entspringender Einwurf, als wenn mein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte.

Wenn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurteilen wollen. Jene, nämlich Erscheinung, beruhte auf den Sinnen, diese Beurteilung aber auf dem Verstande, und es fragt sich nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sei oder nicht. Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objekts bestimmen, und wiefern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht. Und da liegt es gar nicht an den Erscheinungen, wenn unsere Erkenntnis den Schein für Wahrheit nimmt, d. i. wenn Anschauung, wodurch

[291] uns ein Objekt gegeben wird, für Begriff vom Gegenstande oder auch der Existenz desselben, die der Verstand nur denken kann, gehalten wird. Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, solange man sich bescheidet, daß dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objektive Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urteilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wohl darauf acht hat zu verhüten, daß diese subjektive Vorstellungsart nicht für objektiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urteil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objektives Urteil zu fällen.

Auf solche Weise, wenn wir auch gar nicht über den Ursprung unserer Vorstellungen nachdächten und unsere Anschauungen der Sinne, sie mögen enthalten was sie wollen, im Raume und Zeit nach Regeln des Zusammenhanges aller Erkenntnis in einer Erfahrung verknüpfen, so kann, nachdem wir unbehutsam oder vorsichtig sind, trüglicher Schein oder Wahrheit entspringen; das geht lediglich den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen im Verstande und nicht ihren Ursprung an. Ebenso, wenn ich alle Vorstellungen der Sinne samt ihrer Form, nämlich Raum und Zeit, für nichts als Erscheinungen und die letzteren für eine bloße Form der Sinnlichkeit halte[a]), die außer ihr an den Objekten gar nicht angetroffen wird, und ich bediene mich derselben Vorstellungen nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung: so ist darin nicht die mindeste Verleitung zum Irrtum oder ein Schein enthalten, daß ich sie für bloße Erscheinungen halte; denn sie können dessenungeachtet nach Regeln der Wahrheit in der Erfahrung richtig zusammenhängen. Auf solche Weise gelten alle Sätze der Geometrie vom Raume ebensowohl von allen Gegenständen der Sinne, mithin in Ansehung aller möglichen Erfahrung, ob ich den Raum als eine bloße Form der Sinnlichkeit oder als etwas

a) Kant: „enthalte"; korr. Grillo.

an den Dingen selbst Haftendes ansehe; wiewohl ich im ersteren Falle allein begreifen kann, wie es möglich sei, jene Sätze von allen Gegenständen der äußeren Anschauung *a priori* zu wissen; sonst bleibt in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung alles ebenso, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte.

Wage ich es aber mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich ist, wenn ich sie für Beschaffenheiten ausgebe, die den Dingen an sich selbst anhingen (denn was sollte mich da hindern, sie auch von [292] ebendenselben Dingen, meine Sinne möchten nun auch anders eingerichtet sein und für sie passen oder nicht, dennoch gelten zu lassen?); alsdann kann ein wichtiger Irrtum entspringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine bloß meinem Subjekt anhangende Bedingung der Anschauung der Dinge war und sicher für alle Gegenstände der Sinne, mithin alle nur mögliche Erfahrung galt, für allgemein gültig ausgab, weil ich sie auf die Dinge an sich selbst bezog und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einschränkte.

Also ist es soweit gefehlt, daß meine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt zum bloßen Scheine mache, daß sie vielmehr das einzige Mittel ist, die Anwendung einer der allerwichtigsten Erkenntnisse, nämlich derjenigen, welche Mathematik *a priori* vorträgt, auf wirkliche Gegenstände zu sichern und zu verhüten, daß sie nicht für bloßen Schein gehalten werde, weil ohne diese Bemerkung es ganz unmöglich wäre auszumachen, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen und die dennoch[a]) in unserer Vorstellung *a priori* liegen, bloße selbstgemachte Hirngespinste wären, denen gar kein Gegenstand, wenigstens nicht adäquat korrespondierte, und also Geometrie selbst ein bloßer Schein sei, dagegen ihre unstreitige Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände der Sinnenwelt ebendarum, weil diese

a) Erdmann[1]: „demnach“.

bloße Erscheinungen sind, von uns hat dargetan werden können.

Es ist zweitens soweit gefehlt, daß diese meine Prinzipien darum, weil sie aus den Vorstellungen der Sinne Erscheinungen machen, statt der Wahrheit der Erfahrung sie in bloßen Schein verwandeln sollten, daß sie vielmehr das einzige Mittel sind, den transscendentalen Schein zu verhüten, wodurch Metaphysik von jeher getäuscht und ebendadurch zu den kindischen Bestrebungen verleitet worden, nach Seifenblasen zu haschen, weil man Erscheinungen, die doch bloße Vorstellungen sind, für Sachen an sich selbst nahm; woraus alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft erfolgt sind, davon ich weiterhin Erwähnung tun werde, und die durch jene einzige Bemerkung gehoben wird; daß Erscheinung, solange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit, sobald sie aber über die Grenze derselben hinausgeht und transscendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt.

Da ich also den Sachen, die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit lasse und nur unsere sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin einschränke,
[293] daß sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als bloß Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstellen[a]), so ist dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein, und meine Protestation wider alle Zumutung eines Idealismus ist so bündig und einleuchtend, daß sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten, obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten und niemals über den Geist der philosophischen Benennungen urteilen, sondern bloß am Buchstaben hingen[b]), bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen, und diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten. Denn daß

---

a) sc. die Sinne; Erdmann: „vorstelle" (sc. die sinnliche Anschauung).

b) „hängen"? (K. V.).

ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transscendentalen Idealismus gegeben habe, kann keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealismus des *Cartes* (wiewohl dieser nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es nach *Cartesens* Meinung jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals genugtuend beantwortet werden könnte), oder mit dem mystischen und schwärmerischen des *Berkeley* (wowider und andere ähnliche Hirngespinste unsere Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealismus betraf nicht die Existenz der Sachen (die Bezweiflung derselben aber macht eigentlich den Idealismus in rezipierter Bedeutung aus), denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zuoberst gehören; und von diesen, mithin überhaupt von allen *Erscheinungen* habe ich nur gezeigt: daß sie nicht Sachen (sondern bloße Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind. Das Wort transscendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs *Erkenntnisvermögen* bedeutet, sollte diese Mißdeutung verhüten. Ehe sie aber dieselbe[a]) doch noch fernerhin veranlasse, nehme ich diese Benennung lieber zurück und will ihn den kritischen genannt wissen. Wenn es aber ein in der Tat verwerflicher Idealismus ist, wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in bloße Vorstellungen zu verwandeln: mit welchem Namen will man denjenigen benennen, der umgekehrt bloße Vorstellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den *träumenden* Idealismus nennen, zum Unterschiede von dem vorigen, der der *schwärmende* heißen mag, welche beide durch meinen, sonst sogenannten transscendentalen, besser *kritischen* [294] Idealismus haben abgehalten werden sollen.

a) Kant „denselben" (er dachte wohl an Mißverstand); korr. Erdmann.

Der transsscendentalen Hauptfrage
zweiter Teil.

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

§ 14.

Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Sollte Natur das Dasein der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals, weder *a priori* noch *a posteriori*, erkennen können. Nicht *a priori*, denn wie wollen wir wissen, was den Dingen an sich selbst zukomme, da dieses niemals durch Zergliederung unserer Begriffe (analytische Sätze) geschehen kann, weil ich nicht wissen will, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten sei (denn das gehört zu seinem logischen Wesen), sondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukomme, und wodurch das Ding selbst in seinem Dasein außer meinem Begriffe bestimmt sei. Mein Verstand und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Dasein verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müßte sich nach ihnen richten; sie müßten also mir vorher gegeben sein, um diese Bestimmungen von ihnen abzunehmen, alsdann aber wären sie nicht *a priori* erkannt.

Auch *a posteriori* wäre eine solche Erkenntnis der Natur der Dinge an sich selbst unmöglich. Denn wenn mich Erfahrung Gesetze, unter denen das Dasein der Dinge steht, lehren soll, so müßten diese, sofern sie Dinge an sich selbst betreffen, auch außer meiner Erfahrung ihnen notwendig zukommen. Nun

lehrt mich die Erfahrung zwar, was dasei[a]), und wie es sei, niemals aber, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Also kann sie die Natur der Dinge an sich selbst niemals lehren.

§ 15.

Nun sind wir gleichwohl wirklich im Besitze einer reinen Naturwissenschaft, die *a priori* und mit aller derjenigen Notwendigkeit, welche zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen [295] die Natur steht. Ich darf hier nur diejenige Propädeutik der Naturlehre, die unter dem Titel der allgemeinen Naturwissenschaft vor aller Physik (die auf empirische Prinzipien gegründet ist) vorhergeht, zum Zeugen rufen. Darin findet man Mathematik angewandt auf Erscheinungen, auch bloß diskursive Grundsätze (aus Begriffen), welche den philosophischen Teil der reinen Naturerkenntnis ausmachen. Allein es ist doch auch manches in ihr, was nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig ist: als der Begriff der *Bewegung*, der *Undurchdringlichkeit* (worauf der empirische Begriff der Materie beruht), der *Trägheit* u. a. m., welche es verhindern, daß sie nicht ganz reine Naturwissenschaft heißen kann; zudem geht sie nur auf die Gegenstände äußerer Sinne, also gibt sie kein Beispiel von einer allgemeinen Naturwissenschaft in strenger Bedeutung; denn die muß die Natur überhaupt, sie mag den Gegenstand äußerer Sinne oder den des inneren Sinnes (den Gegenstand der Physik sowohl als Psychologie) betreffen, unter allgemeine Gesetze bringen. Es finden sich aber unter den Grundsätzen jener allgemeinen Physik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz: daß die *Substanz bleibt und beharrt*, daß *alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei* usw. Diese sind wirklich allgemeine Naturgesetze, die völlig *a priori* bestehen. Es gibt also in der Tat eine reine Naturwissenschaft, und nun ist die Frage: *wie ist sie möglich?*

---

a) Hartenstein, Schulz: „da sei".

§ 16.

Noch nimmt das Wort **Natur** eine andere Bedeutung an, die nämlich das **Objekt** bestimmt, indessen daß in der obigen Bedeutung sie nur die **Gesetzmäßigkeit** der Bestimmungen des Daseins der Dinge überhaupt andeutete. Natur also, *materialiter* betrachtet, ist der **Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung**. Mit dieser haben wir es hier nur zu tun, da ohnedem Dinge, die niemals Gegenstände einer Erfahrung werden können, wenn sie nach ihrer Natur erkannt werden sollten, uns zu Begriffen nötigen würden, deren Bedeutung niemals *in concreto* (in irgendeinem Beispiele einer möglichen Erfahrung) gegeben werden könnte, und von deren[a]) Natur wir uns also lauter Begriffe machen müßten, deren Realität, d. i. ob sie wirklich sich auf Gegenstände beziehen oder [296] bloße Gedankendinge sind, gar nicht entschieden werden könnte. Was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dessen Erkenntnis wäre hyperphysisch, und mit dergleichen haben wir hier gar nicht zu tun, sondern mit der Naturerkenntnis, deren Realität durch Erfahrung bestätigt werden kann, ob sie gleich *a priori* möglich ist und vor aller Erfahrung vorhergeht.

§ 17.

Das **Formale** der Natur in dieser engeren Bedeutung ist also die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung und, sofern sie *a priori* erkannt wird, die **notwendige** Gesetzmäßigkeit derselben. Es ist aber eben dargetan, daß die Gesetze der Natur an Gegenständen, sofern sie nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung, sondern als Dinge an sich selbst betrachtet werden, niemals *a priori* können erkannt werden. Wir haben es aber hier auch nicht mit Dingen an sich selbst (dieser ihre Eigenschaften lassen wir dahin gestellt sein), sondern bloß mit Dingen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu tun, und der Inbegriff derselben ist es eigentlich, was wir hier Natur nennen. Und nun frage ich, ob, wenn von

a) Kant: „dessen“, korr. Erdmann.

der Möglichkeit einer Naturerkenntnis *a priori* die Rede ist, es besser sei, die Aufgabe so einzurichten: wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, oder: wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt *a priori* zu erkennen möglich?

Beim Lichte besehen, wird die Auflösung der Frage, sie mag auf die eine oder die andere Art vorgestellt sein, in Ansehung der reinen Naturerkenntnis (die eigentlich den Punkt der Quästion ausmacht) ganz und gar auf einerlei hinauslaufen. Denn die subjektiven Gesetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntnis von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung (freilich aber nicht von ihnen als Dingen an sich selbst, dergleichen aber hier auch in keine Betrachtung kommen). Es ist gänzlich einerlei, ob ich sage: ohne das Gesetz, daß, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahrnehmungsurteil für Erfahrung gelten; oder ob ich mich so ausdrücke: alles, wovon die Erfahrung lehrt, daß es geschieht, muß eine Ursache haben.

Es ist indessen doch schicklicher, die erstere [297]
Formel zu wählen. Denn da wir wohl *a priori* und vor allen gegebenen Gegenständen eine Erkenntnis derjenigen Bedingungen haben können, unter denen allein eine Erfahrung in Ansehung ihrer möglich ist, niemals aber, welchen Gesetzen sie ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung an sich selbst unterworfen sein mögen, so werden wir die Natur der Dinge *a priori* nicht anders studieren können, als daß wir die Bedingungen und allgemeinen (obgleich subjektiven) Gesetze erforschen, unter denen allein eine solche Erkenntnis als Erfahrung (der bloßen Form nach) möglich ist, und danach die Möglichkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung bestimmen; denn, würde ich die zweite Art des Ausdrucks wählen und die Bedingungen *a priori* suchen, unter denen Natur als Gegenstand der Erfahrung möglich ist, so würde

ich leichtlich in Mißverstand geraten können und mir einbilden, ich hätte von der Natur als einem Dinge an sich selbst zu reden, und da würde ich fruchtlos in endlosen Bemühungen herumgetrieben werden, für Dinge, von denen mir nichts gegeben ist, Gesetze zu suchen.

Wir werden es also hier bloß mit der Erfahrung und den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu tun haben und daraus die Natur als den ganzen Gegenstand aller möglichen Erfahrung bestimmen. Ich denke, man werde mich verstehen: daß ich hier nicht die Regeln der *Beobachtung* einer Natur, die schon gegeben ist, verstehe, die setzen schon Erfahrung voraus; also nicht, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, denn diese wären alsdann nicht Gesetze *a priori* und gäben keine reine Naturwissenschaft; sondern, wie die Bedingungen *a priori* von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeinen Naturgesetze hergeleitet werden müssen.

§ 18.

Wir müssen denn also zuerst bemerken: daß, obgleich alle Erfahrungsurteile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirischen Urteile darum Erfahrungsurteile sind, sondern daß über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich *a priori* im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumiert und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden.

[298] *Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben,* sind **Erfahrungsurteile**; die aber, so *nur subjektiv gültig* sind, nenne ich bloße **Wahrnehmungsurteile**. Die letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subjekt. Die ersteren aber erfordern jeder-

zeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere, im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist.

Alle unsere Urteile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurteile; sie gelten bloß für uns, d. i. für unser Subjekt, und nur hintennach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Objekt und wollen, daß es auch für uns jederzeit und ebenso für jedermann gültig sein solle; denn wenn ein Urteil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urteile über denselben Gegenstand auch untereinander übereinstimmen, und so bedeutet die objektive Gültigkeit des Erfahrungsurteils nichts anderes als die notwendige Allgemeingültigkeit desselben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden, ein Urteil für notwendig allgemeingültig[a]) zu halten (welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung subsumiert ist), so müssen wir es auch für objektiv halten, d. i. daß es nicht bloß eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subjekt, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum anderer Urteile notwendig mit dem meinigen übereinstimmen müßten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen und daher auch alle untereinander zusammenstimmen müssen.

§ 19.

Es sind daher objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe, und ob wir gleich das Objekt an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urteil als gemeingültig und mithin notwendig ansehen, eben darunter die objektive Gültigkeit verstanden. Wir erkennen durch dieses Urteil das Objekt (wenn es auch sonst, wie es an sich selbst sein möchte, unbekannt bliebe) durch die allgemeingültige und notwendige Verknüpfung der ge-

a) Erdmann[1]: „notwendig und allgemeingültig“.

gebenen Wahrnehmungen; und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurteile ihre objektive Gültigkeit nicht von der [299] unmittelbaren Erkenntnis des Gegenstandes (denn diese ist unmöglich), sondern bloß von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empirischen Urteile entlehnen, die, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe beruht. Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältnis bestimmt, und das Urteil ist objektiv.

Wir wollen dieses erläutern. Daß[a] das Zimmer warm, der Zucker süß, der Wermut widrig sei*), sind bloß subjektiv gültige Urteile. Ich verlange gar nicht, daß ich es jederzeit, oder jeder andere es ebenso wie ich finden soll; sie drücken nur eine Beziehung zweier Empfindungen auf dasselbe Subjekt, nämlich mich selbst, und auch nur in meinem diesmaligen Zustande der Wahrnehmung aus, und sollen daher auch nicht vom Objekte gelten: dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurteile. Eine ganz andere Bewandtnis hat es mit dem Erfahrungsurteile. Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch jedermann lehren, und die Gültigkeit

*) Ich gestehe gern, daß diese Beispiele nicht solche Wahrnehmungsurteile vorstellen, die jemals Erfahrungsurteile werden könnten, wenn man auch einen Verstandesbegriff hinzu täte, weil sie sich bloß aufs Gefühl, welches jedermann als bloß subjektiv erkennt und welches also niemals dem Objekt beigelegt werden darf, beziehen und also auch niemals objektiv werden können; ich wollte nur vorderhand ein Beispiel von dem Urteile geben, was bloß subjektiv gültig ist und in sich keinen Grund zur notwendigen Allgemeingültigkeit und dadurch zu einer Beziehung aufs Objekt enthält. Ein Beispiel der Wahrnehmungsurteile, die durch hinzugesetzten Verstandesbegriff Erfahrungsurteile werden, folgt in der nächsten Anmerkung.

a) Kant: „erläutern: daß“, korr. Vorländer.

derselben schränkt sich nicht auf das Subjekt oder seinen damaligen[a]) Zustand ein. Daher spreche ich alle dergleichen Urteile als objektiv gültige aus; als z. B., wenn ich sage: die Luft ist elastisch, so ist dieses Urteil zunächst nur ein Wahrnehmungsurteil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen nur aufeinander. Will ich, es soll Erfahrungsurteil heißen, so verlange ich, daß diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemeingültig macht. Ich will also, daß ich jederzeit und auch jedermann dieselbe Wahrnehmung[b]) unter denselben Umständen notwendig verbinden müsse.

§ 20. [300]

Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müssen, um zu sehen, was in diesem Produkt der Sinne und des Verstandes enthalten, und wie das Erfahrungsurteil selbst möglich sei. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewußt bin, d. i. Wahrnehmung *(perceptio)*, die bloß den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urteilen (das bloß dem Verstande zukommt). Dieses Urteilen kann nun zwiefach sein: erstlich, indem ich bloß die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewußtsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewußtsein überhaupt verbinde. Das erstere Urteil ist bloß ein Wahrnehmungsurteil und hat sofern nur subjektive Gültigkeit; es ist bloß Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemütszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewußtsein vermittelst des Urteilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Urteils, um deren willen es allein objektiv gültig und Erfahrung sein kann.

Es geht also noch ein ganz anderes Urteil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muß unter einem Begriffe sub-

a) „dermaligen"? (Schulz); Erdmann[1]: „diesmaligen".
b) „Wahrnehmungen" (Erdmann[2])?

sumiert werden, der die Form des Urteilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewußtsein der letzteren in einem Bewußtsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff *a priori*, welcher nichts tut, als bloß einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urteilen dienen kann. Es sei ein solcher Begriff der Begriff der Ursache, so bestimmt er die Anschauung, die unter ihm subsumiert ist, z. B. die der Luft, in Ansehung des Urteilens überhaupt, nämlich, daß der Begriff der Luft in Ansehung der Ausspannung in dem Verhältnis des Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Urteile diene. Der Begriff der Ursache ist also ein reiner Verstandesbegriff, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterschieden ist und nur dazu dient, diejenige Vorstellung, die unter ihm enthalten ist, in Ansehung des Urteilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemein gültiges Urteil möglich zu machen.

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurteil ein Urteil der Erfahrung werden kann, zuerst
[301] erfordert, daß die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verstandesbegriffe subsumiert werde; z. B. die Luft gehört unter den Begriff der Ursache[a]), welcher das Urteil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt.*) Dadurch wird

*) Um ein leichter einzusehendes Beispiel zu haben, nehme man folgendes: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein bloßes Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.

a) Kant: „Ursachen", korr. Erdmann (vgl. Anm.).

nun nicht diese Ausdehnung als bloß zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zustande oder in mehreren meiner Zustände oder in dem Zustande der Wahrnehmung anderer gehörig, sondern als dazu *notwendig* gehörig vorgestellt, und das[a] Urteil: die Luft ist elastisch, wird allgemeingültig und dadurch allererst Erfahrungsurteil, daß gewisse Urteile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumieren und dadurch die Wahrnehmungen nicht bloß respektive aufeinander in meinem Subjekt, sondern in Ansehung der Form des Urteilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmen und auf solche Art das empirische Urteil allgemeingültig machen.

Zergliedert man alle seine synthetischen Urteile, sofern sie objektiv gelten, so findet man, daß sie niemals aus bloßen Anschauungen bestehen, die bloß, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in einem[b] Urteil verknüpft worden, sondern daß sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumiert und so allererst in einem objektiv gültigen Urteile verknüpft worden. Selbst die Urteile der reinen Mathematik in ihren einfachsten Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, setzt voraus, daß die Linie unter den Begriff der Größe subsumiert werde, welcher gewiß keine bloße Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urteile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung der Quantität derselben, nämlich der Vielheit (als *judicia plura-* [302]
*tiva**) zu bestimmen, indem unter ihnen verstanden

*) So wollte ich lieber die Urteile genannt wissen, die man in der Logik *particularia* nennt. Denn der letztere Ausdruck enthält schon den Gedanken, daß sie nicht allgemein sind. Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urteilen)

a) Kant: „dis“ (Druckf.).
b) Kant: „ein“, korr. Erdmann (vgl. 4 Zeilen weiter).

wird, daß in einer gegebenen Anschauung vieles Gleichartige enthalten sei.

§ 21.

Um nun also die Möglichkeit der Erfahrung, sofern sie auf reinen Verstandesbegriffen *a priori* beruht, darzulegen, müssen wir zuvor das, was zu[a]) Urteilen überhaupt gehört, und die verschiedenen Momente des Verstandes in denselben, in einer vollständigen Tafel vorstellen; denn die reinen Verstandesbegriffe, die nichts weiter sind als Begriffe von Anschauungen überhaupt, sofern diese in Ansehung eines oder des anderen dieser Momente zu Urteilen an sich selbst, mithin notwendig und allgemeingültig bestimmt sind, werden ihnen ganz genau parallel ausfallen. Hierdurch werden auch die Grundsätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung als einer objektiv gültigen empirischen Erkenntnis ganz genau bestimmt werden. Denn sie sind nichts anderes als Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäß gewissen allgemeinen Bedingungen der Anschauung) unter jene reinen Verstandesbegriffe subsumieren.

Logische Tafel

der Urteile.

1.

Der Quantität nach

Allgemeine
Besondere
Einzelne.

2.	3.
Der Qualität nach	Der Relation nach
Bejahende	Kategorische
Verneinende	Hypothetische
Unendliche.	Disjunktive.

---

anhebe und so zur Allheit fortgehe, so kann ich noch keine Beziehung auf die Allheit beimischen; ich denke nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derselben. Dieses ist nötig, wenn die logischen Momente den reinen Verstandesbegriffen untergelegt werden sollen; im logischen Gebrauche kann man es beim Alten lassen.

---

a) Kant: „zum"; korr. Vorländer; vgl. „denselben" in Zeile 8 und Zeile 12.

4. [303]

Der Modalität nach

Problematische
Assertorische
Apodiktische.

Transscendentale Tafel
der Verstandesbegriffe.

1.

Der Quantität nach

Einheit (das Maß)
Vielheit (die Größe)
Allheit (das Ganze).

2.

Der Qualität nach

Realität
Negation
Einschränkung.

3.

Der Relation nach

Substanz
Ursache
Gemeinschaft.

4.

Der Modalität nach

Möglichkeit
Dasein
Notwendigkeit.

Reine physiologische Tafel
allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.

1.

Axiome
der Anschauung.

2.

Antizipationen
der Wahrnehmung.

3.

Analogien
der Erfahrung.

4.

Postulate
des empirischen Denkens überhaupt.

[304] § 21 a.

Um alles Bisherige in einen Begriff zusammenzufassen, ist zuvörderst nötig, die Leser zu erinnern, daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie und würde selbst auch da ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.

Erfahrung besteht aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urteilen, die lediglich ein Geschäfte des Verstandes sind. Diejenigen Urteile aber, die der Verstand lediglich aus sinnlichen Anschauungen macht, sind noch bei weitem nicht Erfahrungsurteile. Denn in jenem[a]) Fall würde das Urteil nur die Wahrnehmungen verknüpfen, sowie sie in der sinnlichen Anschauung gegeben sind; in dem letzteren Falle aber sollen die Urteile sagen, was Erfahrung überhaupt, mithin nicht, was die bloße Wahrnehmung, deren Gültigkeit bloß subjektiv ist, enthält. Das Erfahrungsurteil muß also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) in einem Urteile etwas hinzufügen, was das synthetische Urteil als notwendig und hierdurch als allgemeingültig bestimmt; und dieses kann nichts anderes sein als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urteils vielmehr als der anderen[b]) als an sich bestimmt vorstellt, d. i.[c]) ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Funktion der Urteile vorgestellt werden kann.

§ 22.

Die Summe hiervon ist diese: die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewußt-

a) Kant: „einem", korr. Hartenstein; oder „dem einen"? (V.)
b) Kant: „andere", korr. Hartenstein.
c) Kant: „die", korr. Erdmann; Schopenhauer: „die ein Begriff ist".

sein vereinigen. Diese Vereinigung entsteht entweder bloß relativ aufs Subjekt und ist zufällig und subjektiv, oder sie findet schlechthin statt und ist notwendig oder objektiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil. Also ist Denken soviel als Urteilen oder Vorstellungen auf Urteile überhaupt beziehen. Daher sind Urteile entweder bloß subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden; oder sie sind objektiv, wenn sie in einem Bewußtsein überhaupt, d. i. darin notwendig [305] vereinigt werden. Die logischen Momente aller Urteile sind soviel mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewußtsein zu vereinigen. Dienen aber ebendieselben als Begriffe, so sind sie Begriffe von der notwendigen Vereinigung derselben in einem Bewußtsein, mithin Prinzipien objektiv gültiger Urteile. Diese Vereinigung in einem Bewußtsein ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch, durch die Zusammensetzung oder Hinzukunft verschiedener Vorstellungen zueinander. Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewußtsein, sofern dieselbe notwendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenigen, unter denen alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumiert werden, ehe sie zu Erfahrungsurteilen dienen können, in welchen die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als notwendig und allgemeingültig vorgestellt wird.*)

---

*) Wie stimmt aber dieser Satz: daß Erfahrungsurteile Notwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem oben vielfältig eingeschärften Satze: daß Erfahrung als Erkenntnis *a posteriori* bloß zufällige Urteile geben könne? Wenn ich sage: Erfahrung lehrt mir etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. daß auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz sofern allemal zufällig. Daß diese Erwärmung notwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem Erfahrungsurteile (vermöge des Begriffs der Ursache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst durch diesen Zusatz des

§ 23.

Urteile, sofern sie bloß als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, sofern sie die Vereinigung als notwendig vorstellen, sind Regeln *a priori*, und sofern keine über sie[a]) sind, von denen sie abgeleitet werden, Grundsätze. Da nun in Ansehung der Möglichkeit aller Erfahrung, wenn man an ihr bloß die Form des Denkens betrachtet, keine Bedingungen der Erfahrungsurteile über diejenigen sind, welche die Erscheinungen nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung unter reine Ver-
[306] standesbegriffe bringen, die das empirische Urteil objektiv-gültig machen, so sind diese die Grundsätze *a priori* möglicher Erfahrung.

Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche *a priori* erkannt werden können. Und so ist die Aufgabe, die in unserer vorliegenden zweiten Frage liegt: wie ist reine Naturwissenschaft[b]) möglich? aufgelöst. Denn das Systematische, was zur Form einer Wissenschaft erfordert wird, ist hier vollkommen anzutreffen, weil über die genannten formalen Bedingungen aller Urteile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, die die Logik darbietet, keine mehr möglich sind, und diese ein logisches System, die darauf gegründeten Begriffe aber, welche die Bedingungen *a priori* zu allen synthetischen und notwendigen Urteilen enthalten[c]), ebendarum ein transscendentales, endlich die Grundsätze, vermittelst deren alle Erscheinungen unter diese

---

Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung erzeugt. Wie die Wahrnehmung zu diesem Zusatze komme, darüber muß die Kritik im Abschnitte von der transscendentalen Urteilskraft, S. 137 f.[d]) nachgesehen werden.

---

a) „ihnen"? (Grillo); vgl. jedoch „diejenigen" Zeile 10.
b) Kant: „*Vernunftwissenschaft*"; korr. Schopenhauer.
c) Kant: „erhalten", korr. Grillo.
d) Der ersten Auflage; es ist das Hauptstück „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe", 2. Aufl. S. 176 ff. Bd. 37 d. *Phil. Bibl.* S. 182 ff.

Begriffe subsumiert werden, ein physiologisches, d. i. ein Natursystem ausmachen, welches vor aller empirischen Naturerkenntnis vorhergeht, diese zuerst möglich macht und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann.

§ 24.

Der[a]) erste*) jener physiologischen Grundsätze subsumiert alle Erscheinungen, als Anschauungen im Raum und Zeit, unter den Begriff der Größe und ist sofern ein Prinzip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Der[a]) zweite subsumiert das eigentlich Empirische, nämlich die Empfindung, die das Reale der Anschauungen bezeichnet, nicht geradezu unter den Begriff der Größe, weil Empfindung keine Anschauung ist, die Raum oder Zeit enthielte, ob sie gleich den ihr korrespondierenden Gegenstand in beide setzt; allein es ist zwischen Realität (Empfindungsvorstellung) und der Null, d. i. dem gänzlich Leeren der Anschauung in der Zeit, doch[b]) ein Unterschied, der eine Größe hat, da nämlich zwischen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Finsternis, zwischen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte, jedem Grade der Schwere und der absoluten Leichtigkeit, jedem Grade der Erfüllung des Raumes und dem völlig leeren Raume, immer noch kleinere Grade [307] gedacht werden können, sowie selbst zwischen einem Bewußtsein und dem völligen Unbewußtsein, (psychologischer Dunkelheit) immer noch kleinere stattfinden; daher keine Wahrnehmung möglich ist, welche einen absoluten Mangel bewiese, z. B. keine psychologische

*) Diese drei aufeinander folgenden Paragraphen werden schwerlich gehörig verstanden werden können, wenn man nicht das, was die Kritik über die Grundsätze sagt, dabei zur Hand nimmt; sie können aber den Nutzen haben, das Allgemeine derselben leichter zu übersehen und auf die Hauptmomente achtzuhaben.

a) Kant: „das".

b) Erdmanns Änderung der Interpunktion in: „Leeren der A., in der Zeit doch" ist nicht notwendig; vgl. Schöndörffer, *Altpreuß. Monatsschrift, 41. Bd.*

Dunkelheit, die nicht als ein Bewußtsein betrachtet werden könnte, welches nur von anderem, stärkerem überwogen wird, und so in allen Fällen der Empfindung; weswegen der Verstand sogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empirischen Vorstellungen (Erscheinungen) ausmachen, antizipieren kann vermittelst des Grundsatzes, daß sie alle insgesamt, mithin das Reale aller Erscheinung Grade habe, welches die zweite Anwendung der Mathematik *(mathesis intensorum)* auf Naturwissenschaft ist.

§ 25.

In Ansehung des Verhältnisses der Erscheinungen, und zwar lediglich in Absicht auf ihr Dasein, ist die Bestimmung dieses Verhältnisses nicht mathematisch, sondern dynamisch und kann[a]) niemals objektiv gültig, mithin zu einer Erfahrung tauglich sein, wenn sie nicht unter Grundsätzen *a priori* steht, welche die Erfahrungserkenntnis in Ansehung derselben allererst möglich machen. Daher müssen Erscheinungen unter den Begriff der Substanz, welcher aller Bestimmung des Daseins als ein Begriff vom Dinge selbst zum Grunde liegt, oder zweitens, sofern eine Zeitfolge unter den Erscheinungen, d. i. eine Begebenheit angetroffen wird, unter den Begriff einer Wirkung in Beziehung auf eine[b]) Ursache oder, sofern das Zugleichsein objektiv, d. i. durch ein Erfahrungsurteil erkannt werden soll, unter den Begriff der Gemeinschaft (Wechselwirkung) subsumiert werden; und so liegen Grundsätze *a priori* objektiv gültigen, obgleich empirischen Urteilen, d. i. der Möglichkeit der Erfahrung, sofern sie Gegenstände dem Dasein nach in der Natur verknüpfen soll, zum Grunde. Diese Grundsätze sind die eigentlichen Naturgesetze, welche dynamisch heißen können.

Zuletzt gehört auch zu den Erfahrungsurteilen die Erkenntnis der Übereinstimmung und Verknüpfung: nicht sowohl der Erscheinungen untereinander in der

a) „kann" Zusatz Schopenhauers; Grillo streicht in der folgenden Zeile „sein" und setzt „keiner" statt „einer".

b) „eine" hinzugesetzt vom Herausgeber.

Erfahrung, als vielmehr ihr[a]) Verhältnis zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verstand erkennt, oder Zusammenhang mit dem Materialen der [308] Sinne und der Wahrnehmung, oder beiden[b]) in einen Begriff vereinigt, folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit nach allgemeinen Naturgesetzen enthält; welches die physiologische Methodenlehre (Unterscheidung der Wahrheit und Hypothesen und die Grenzen der Zuverlässigkeit der letzteren) ausmachen würde.

§ 26.

Obgleich die dritte aus der Natur des Verstandes selbst nach kritischer Methode gezogene Tafel der Grundsätze eine Vollkommenheit an sich zeigt, darin sie sich weit über jede andere erhebt, die von den Sachen selbst auf dogmatische Weise, obgleich vergeblich, jemals versucht worden ist oder nur künftig versucht werden mag: nämlich daß in ihr[c]) alle synthetischen Grundsätze *a priori* vollständig und nach einem Prinzip, nämlich dem Vermögen zu urteilen[d]) überhaupt, welches das Wesen der Erfahrung in Absicht auf den Verstand ausmacht, ausgeführt worden, sodaß man gewiß sein kann, es gebe keine dergleichen Grundsätze mehr (eine Befriedigung, die die dogmatische Methode niemals verschaffen kann), so ist dieses doch bei weitem noch nicht ihr größtes Verdienst.

Man muß auf den Beweisgrund achtgeben, der die Möglichkeit dieser Erkenntnis *a priori* entdeckt und alle solche Grundsätze zugleich auf eine Bedingung einschränkt, die niemals übersehen werden muß, wenn sie nicht mißverstanden und im Gebrauche weiter ausgedehnt werden sollen[e]), als der ursprüngliche Sinn, den der Verstand darin legt, es haben will: näm-

---

a) „im"? (Natorp).
b) sc. mit (beiden); oder „beides" (Erdmann)?
c) Kant: „sie", korr. Hartenstein, Rosenkranz; Erdmann[2]: „daß sie . . . vollständig enthält".
d) Kant: „Urteilen", korr. Vorländer (auch Erdmann[1]).
e) Kant: „soll", korr. Vorländer.

lich daß sie nur die Bedingungen möglicher Erfahrung überhaupt enthalten, sofern sie Gesetzen *a priori* unterworfen ist. So sage ich nicht: daß Dinge an sich selbst eine Größe, ihre Realität einen Grad, ihre Existenz Verknüpfung der Akzidenzen in einer Substanz usw. enthalte[a]; denn das kann niemand beweisen, weil eine solche synthetische Verknüpfung aus bloßen Begriffen, wo alle Beziehung auf sinnliche Anschauung einerseits und alle Verknüpfung derselben in einer möglichen Erfahrung andererseits mangelt, schlechterdings unmöglich ist. Die wesentliche Einschränkung der Begriffe also in diesen Grundsätzen ist: daß alle Dinge nur als Gegenstände der Erfahrung unter den genannten Bedingungen notwendig *a priori* stehen.

Hieraus folgt denn zweitens auch eine spezifisch eigentümliche Beweisart derselben: daß die gedachten Grundsätze auch nicht geradezu auf Erscheinungen
[309] und ihr Verhältnis, sondern auf die Möglichkeit der Erfahrung, wovon Erscheinungen nur die Materie, nicht aber die Form ausmachen, d. i. auf objektiv- und allgemeingültige synthetische Sätze, worin sich eben Erfahrungsurteile von bloßen Wahrnehmungsurteilen unterscheiden, bezogen werden. Dies geschieht dadurch, daß die Erscheinungen als bloße Anschauungen, welche einen Teil von Raum und Zeit einnehmen, unter dem Begriff der Größe stehen, welcher das Mannigfaltige derselben *a priori* nach Regeln synthetisch vereinigt; daß, sofern die Wahrnehmung außer der Anschauung auch Empfindung enthält, zwischen welcher und der Null, d. i. dem völligen Verschwinden derselben, jederzeit ein Übergang durch Verringerung stattfindet, das Reale der Erscheinungen einen Grad haben müsse, sofern sie[b]) nämlich selbst keinen Teil von Raum oder Zeit einnimmt*), aber doch der Übergang zu ihr

*) Die Wärme, das Licht usw. sind im kleinen Raume (dem Grade nach) ebensogroß als in einem großen; ebenso die inneren Vorstellungen, der Schmerz, das Bewußtsein über-

a) Hartenstein: „enthalten“.
b) sc. die Empfindung, vgl. S. 65, Zeile 14ff.

von der leeren Zeit oder Raum nur in der Zeit möglich ist, mithin, obzwar Empfindung, als die Qualität der empirischen Anschauung in Ansehung dessen, worin sie sich spezifisch von anderen Empfindungen unterscheidet, niemals *a priori* erkannt werden kann, sie dennoch in einer möglichen Erfahrung überhaupt als Größe der Wahrnehmung intensiv von jeder anderen gleichartigen unterschieden werden könne; woraus denn die Anwendung der Mathematik auf Natur in Ansehung der sinnlichen Anschauung, durch welche sie uns gegeben wird, zuerst möglich gemacht und bestimmt wird.

Am meisten aber muß der Leser auf die Beweisart der Grundsätze, die unter dem Namen der Analogien der Erfahrung vorkommen, aufmerksam sein. Denn weil diese nicht, sowie die Grundsätze der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft überhaupt, die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung be- [310] treffen, diese aber nichts[a]) anderes als die Bestimmung der Existenz in der Zeit nach notwendigen Gesetzen sein kann, unter denen sie allein objektiv gültig, mithin Erfahrung ist: so geht der Beweis nicht auf die

---

haupt nicht kleiner dem Grade nach, ob sie eine kurze oder lange Zeit hindurch dauern. Daher ist die Größe hier in einem Punkte und in einem Augenblicke ebensogroß als in jedem noch so großen Raume oder Zeit. Grade sind also Größen[b]), aber nicht in der Anschauung, sondern der bloßen Empfindung nach oder auch die[c]) Größe des Grundes[d]) einer Anschauung, und können nur durch das Verhältnis von 1 zu 0, d. i. dadurch, daß eine jede derselben durch unendliche Zwischengrade bis zum Verschwinden, oder von der Null durch unendliche Momente des Zuwachses bis zu einer bestimmten Empfindung in einer gewissen Zeit erwachsen kann, als Größen geschätzt werden. (*Quantitas qualitatis est gradus.* Die Größe der Qualität ist der Grad.)

---

a) Kant: „nicht", korr. Hartenstein.

b) Kant und alle bisherigen Ausgaben: „größer", korr. A. Riehl (Kantstudien V, 269).

c) Erdmann: „der".

d) Rosenkranz: „Grades".

synthetische Einheit in der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, sondern der Wahrnehmungen, und zwar dieser nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr[b]) nach allgemeinen Gesetzen. Diese allgemeinen Gesetze enthalten also die Notwendigkeit der Bestimmung des Daseins in der Zeit überhaupt (folglich nach einer Regel des Verstandes *a priori)*, wenn die empirische Bestimmung in der relativen Zeit objektiv-gültig, mithin Erfahrung sein soll. Mehr kann ich hier, als in Prolegomenen, nicht anführen als nur, daß ich dem Leser, welcher in der langen Gewohnheit steckt, Erfahrung für eine bloß empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen zu halten, und daher daran gar nicht denkt, daß sie viel weiter geht, als diese reichen, nämlich empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit gibt und dazu einer reinen Verstandeseinheit bedarf, die *a priori* vorhergeht, empfehle: auf diesen Unterschied der Erfahrung von einem bloßen Aggregat von Wahrnehmungen wohl acht zu haben und aus diesem Gesichtspunkte die Beweisart zu beurteilen.

§ 27.

Hier ist nun der Ort, den Humeschen Zweifel aus dem Grunde zu heben. Er behauptete mit Recht: daß wir die Möglichkeit der Kausalität, d. i. der Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgendetwas anderem, was durch jenes notwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Ich setze noch hinzu, daß wir ebensowenig den Begriff der Subsistenz, d. i. der Notwendigkeit davon[b]) einsehen, daß dem Dasein der Dinge ein Subjekt zum Grunde liege, das selbst kein Prädikat von irgendeinem anderen Dinge sein könne, ja sogar, daß wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Dinges machen können (obgleich wir in der Erfahrung Beispiele seines Gebrauchs aufzeigen können), imgleichen, daß eben diese Unbegreiflichkeit auch die Gemeinschaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzusehen

---

a) sc. der Zeit.
b) Kant: „darin“, korr. Vorländer.

ist, wie aus dem Zustande eines Dinges eine Folge auf den Zustand ganz anderer Dinge außer ihm und so wechselseitig könne gezogen werden, und wie Substanzen, deren jede doch ihre eigene abgesonderte Existenz hat, voneinander und zwar notwendig abhängen sollen. Gleichwohl bin ich weit davon entfernt, diese Begriffe als bloß aus der Erfahrung ent- [311]
lehnt und die Notwendigkeit, die in ihnen vorgestellt wird, als angedichtet und für bloßen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, daß sie und die Grundsätze aus denselben *a priori* vor aller Erfahrung feststehen und ihre ungezweifelte objektive Richtigkeit, aber freilich nur in Ansehung der Erfahrung haben.

§ 28.

Ob ich also gleich von einer solchen Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wie sie als Substanz existieren oder als Ursache wirken oder mit anderen (als Teile eines realen Ganzen) in Gemeinschaft stehen können, nicht den mindesten Begriff habe, noch weniger aber dergleichen Eigenschaften an Erscheinungen als Erscheinungen denken kann (weil jene Begriffe nichts, was in den Erscheinungen liegt, sondern was der Verstand allein denken muß, enthalten), so haben wir doch von einer solchen Verknüpfung der Vorstellungen in unserem Verstande und zwar in Urteilen überhaupt einen dergleichen Begriff, nämlich: daß Vorstellungen in einer Art Urteile als Subjekt in Beziehung auf Prädikate, in einer anderen als Grund in Beziehung auf Folge und in einer dritten als Teile, die zusammen eine ganze mögliche Erkenntnis ausmachen, gehören. Ferner erkennen wir *a priori:* daß, ohne die Vorstellung eines Objekts in Ansehung eines oder des[a]) andern dieser Momente als bestimmt anzusehen, wir gar keine Erkenntnis, die von dem Gegenstande gelte, haben könnten; und wenn wir uns mit dem Gegenstande an sich selbst beschäftigten, so

a) Kant: „einer oder der“, korr. Hartenstein.

wäre kein einziges Merkmal möglich, woran ich erkennen könnte, daß er[a]) in Ansehung eines oder des andern gedachter Momente bestimmt sei, d. i. unter den Begriff der Substanz oder der Ursache oder (im Verhältnis gegen andere Substanzen) unter den Begriff der Gemeinschaft gehöre; denn von der Möglichkeit einer solchen Verknüpfung des Daseins habe ich keinen Begriff. Es ist aber auch die Frage nicht, wie Dinge an sich, sondern wie Erfahrungserkenntnis der Dinge in Ansehung gedachter Momente der Urteile überhaupt bestimmt sei, d. i. wie Dinge als Gegenstände der Erfahrung unter jene Verstandesbegriffe können und sollen subsumiert werden. Und da ist es klar, daß ich nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit, alle Erscheinungen unter diese Begriffe zu subsumieren, d. i. sie zu Grundsätzen der Möglichkeit der Erfahrung zu brauchen, vollkommen einsehe.

[312] § 29.

Um einen Versuch an **Humes** problematischem Begriff (diesem seinem *crux metaphysicorum)*, nämlich dem Begriffe der Ursache, zu machen, so ist mir erstlich vermittelst der Logik die Form eines bedingten Urteils überhaupt, nämlich eine gegebene Erkenntnis als Grund und die andere als Folge zu gebrauchen, *a priori* gegeben. Es ist aber möglich, daß in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt: daß auf eine gewisse Erscheinung eine andere (obgleich nicht umgekehrt) beständig folgt; und dieses ist ein Fall, mich des hypothetischen Urteils zu bedienen und z. B. zu sagen: Wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freilich noch nicht eine Notwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort und sage: wenn obiger Satz, der bloß eine subjektive Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz sein soll, so muß er als notwendig und allgemeingültig angesehen werden. Ein solcher Satz

a) Kant: „es" korr. Erdmann.

aber würde sein: Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme. Die obige empirische Regel wird nunmehr als Gesetz angesehen, und zwar nicht als geltend bloß von Erscheinungen, sondern von ihnen zum Behuf einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und also notwendig gültige Regeln bedarf. Ich sehe also den Begriff der Ursache als einen zur bloßen Form der Erfahrung notwendig gehörigen Begriff und dessen Möglichkeit, als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtsein überhaupt, sehr wohl ein; die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber als einer Ursache sehe ich gar nicht ein, und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich, daß diese nur eine objektiv-gültige Erkenntnis von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge sein könne, sofern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urteile verbunden werden kann.

§ 30.

Daher haben auch die reinen Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst *(Noumena)* bezogen werden wollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können; die Grundsätze, die aus der Beziehung derselben auf die Sinnenwelt entspringen, dienen nur unserem Verstande zum [313] Erfahrungsgebrauch; weiter hinaus sind es willkürliche Verbindungen ohne objektive Realität, deren Möglichkeit man weder *a priori* erkennen noch ihre Beziehung auf Gegenstände durch irgendein Beispiel bestätigen oder nur verständlich machen kann, weil alle Beispiele nur aus irgendeiner möglichen Erfahrung entlehnt, mithin auch die Gegenstände jener Begriffe nirgend anders als in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden können.

Diese vollständige, obzwar wider die Vermutung des Urhebers ausfallende Auflösung des Humeschen Problems rettet also den reinen Verstandesbegriffen

ihren Ursprung *a priori* und den allgemeinen Naturgesetzen ihre Gültigkeit als Gesetzen des Verstandes, doch so, daß sie ihren Gebrauch nur auf Erfahrung einschränkt, darum weil ihre Möglichkeit bloß in der Beziehung des Verstandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber so, daß sie sich von Erfahrung, sondern daß Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen ließ.

Hieraus fließt nun folgendes Resultat aller bisherigen Nachforschungen: „Alle synthetischen Grundsätze *a priori* sind nichts weiter als Prinzipien möglicher Erfahrung“ und können niemals auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung bezogen werden. Daher auch reine Mathematik sowohl als reine Naturwissenschaft niemals auf irgendetwas mehr als bloße Erscheinungen gehen können und nur das vorstellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht, oder was, indem es aus diesen Prinzipien abgeleitet ist, jederzeit in irgendeiner möglichen Erfahrung muß vorgestellt werden können.

§ 31.

Und so hat man denn einmal etwas Bestimmtes, und woran man sich bei allen metaphysischen Unternehmungen, die bisher kühn genug, aber jederzeit blind über alles ohne Unterschied gegangen sind, halten kann. Dogmatische Denker haben sich es niemals einfallen lassen, daß das Ziel ihrer Bemühungen so kurz sollte ausgesteckt werden, und selbst diejenigen nicht, die, trotzig auf ihre vermeinte gesunde Vernunft, mit zwar rechtmäßigen und natürlichen, aber zum bloßen Erfahrungsgebrauch bestimmten Begriffen und Grundsätzen der reinen Vernunft auf Einsichten ausgingen, für die sie keine bestimmten Grenzen kann-
[314] ten noch kennen konnten, weil sie über die Natur und selbst die Möglichkeit eines solchen reinen Verstandes niemals entweder nachgedacht hatten oder nachzudenken vermochten.

Mancher Naturalist der reinen Vernunft (darunter ich den verstehe, welcher sich zutraut, ohne alle

Wissenschaft in Sachen der Metaphysik zu entscheiden) möchte wohl vorgeben, er habe das, was hier mit so viel Zurüstung oder, wenn er lieber will, mit weitschweifigem pedantischem Pompe vorgetragen worden, schon längst durch den Wahrsagergeist seiner gesunden Vernunft nicht bloß vermutet, sondern auch gewußt und eingesehen: „daß wir nämlich mit aller unserer Vernunft über das Feld der Erfahrungen nie hinauskommen können.“ Allein, da er doch, wenn man ihm seine Vernunftprinzipien allmählich abfragt, gestehen muß, daß darunter viele sind, die er nicht aus Erfahrung geschöpft hat, die also von dieser unabhängig und *a priori* gültig sind, wie und mit welchen Gründen will er denn den Dogmatiker und sich selbst in Schranken halten, der sich[a]) dieser Begriffe und Grundsätze über alle mögliche Erfahrung hinaus bedient, darum eben, weil sie unabhängig von dieser erkannt werden. Und selbst er, dieser Adept der gesunden Vernunft, ist so sicher nicht, ungeachtet aller seiner angemaßten, wohlfeil erworbenen Weisheit unvermerkt über Gegenstände der Erfahrung hinaus in das Feld der Hirngespinste zu geraten. Auch ist er gemeiniglich tief genug drin verwickelt, ob er zwar durch die populäre Sprache, da er alles bloß für Wahrscheinlichkeit, vernünftige Vermutung oder Analogie ausgibt, seinen grundlosen Ansprüchen einigen Anstrich gibt.

§ 32.

Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich die Forscher der reinen Vernunft außer den Sinnenwesen oder Erscheinungen *(Phaenomena)*, die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen *(Noumena)*, welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht und, da sie (welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war) Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden.

In der Tat, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, so ge-

a) „sich“ Zusatz Hartensteins.

stehen wir hierdurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine
[315] Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas affiziert werden, kennen. Der Verstand also, ebendadurch daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.

Unsere kritische Deduktion schließt dergleichen Dinge *(Noumena)* auch keineswegs aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Ästhetik[a]) dahin ein, daß sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, wodurch alles in bloße Erscheinung verwandelt werden würde, sondern daß sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen. Also werden hierdurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daß wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf bloße Sinnenwesen gehen und, sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.

§ 33.

Es ist in der Tat mit unseren reinen Verstandesbegriffen etwas Verfängliches in Ansehung der Anlockung zu einem transscendenten Gebrauch; denn so nenne ich denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Nicht allein, daß unsere Begriffe der Substanz, der Kraft, der Handlung, der Realität usw. ganz von der Erfahrung unabhängig sind, imgleichen gar keine Erscheinung der Sinne enthalten, also in der Tat auf Dinge an sich selbst *(Noumena)* zu gehen scheinen; sondern, was diese Vermutung noch bestärkt, sie enthalten eine Notwendigkeit der Be-

a) Analytik? (Erdmann[1]).

stimmung in sich, der die Erfahrung niemals gleichkommt. Der Begriff der Ursache enthält eine Regel, nach der aus einem Zustande ein anderer notwendigerweise folgt; aber die Erfahrung kann uns nur zeigen, daß oft und, wenn es hochkommt, gemeiniglich auf einen Zustand der Dinge ein anderer folge, und kann also weder strenge Allgemeinheit noch Notwendigkeit verschaffen usw.

Daher scheinen Verstandesbegriffe viel mehr Bedeutung und Inhalt zu haben, als daß der bloße Erfahrungsgebrauch ihre ganze Bestimmung erschöpfte, und so baut sich der Verstand unvermerkt an das Haus der Erfahrung noch ein viel weitläufigeres [316] Nebengebäude an, welches er mit lauter Gedankenwesen anfüllt, ohne es einmal zu merken, daß er sich mit seinen sonst richtigen Begriffen über die Grenzen ihres Gebrauchs verstiegen habe.

§ 34.

Es waren also zwei wichtige, ja ganz unentbehrliche, obzwar äußerst trockene Untersuchungen nötig, welche Kritik, Seite 137 ff. und 235 ff.[a]) angestellt worden, durch deren erstere gezeigt wurde, daß die Sinne nicht die reinen Verstandesbegriffe *in concreto*, sondern nur das Schema zum Gebrauche derselben an die Hand geben, und der ihm gemäße Gegenstand nur in der Erfahrung (als dem Produkte des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit) angetroffen werde. In der zweiten Untersuchung (Kritik, S. 235) wird gezeigt: daß ungeachtet der Unabhängigkeit unserer reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze von Erfahrung, ja selbst ihres scheinbarlich größeren Umfanges des Gebrauchs, dennoch durch dieselben außer dem Felde der Erfahrung gar nichts gedacht werden könne, weil sie nichts tun können, als bloß die logische Form des Urteils in Ansehung gegebener Anschau-

a) Die beiden Hauptstücke „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" und „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in *Phaenomena* und *Noumena*". 2. Aufl., S. 176 ff. bezw. 294 ff., *Phil. Bibl., Bd. 37*, S. 182 ff. bezw. 270 ff.

ungen bestimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung gibt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle, indem sie durch kein Mittel *in concreto* können dargestellt werden, folglich alle solche *Noumena* zusamt dem Inbegriff derselben, einer intelligibelen*) Welt, nichts als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber nach der Natur unseres Verstandes gänzlich unmöglich ist, indem unser Verstand kein Vermögen der Anschauung, sondern bloß der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung ist, und
[317] daß diese daher alle Gegenstände für unsere Begriffe enthalten müsse, außer ihr aber alle Begriffe, da ihnen keine Anschauung untergelegt werden kann, ohne Bedeutung sein werden.

§ 35.

Es kann der Einbildungskraft vielleicht verziehen werden, wenn sie bisweilen schwärmt, d. i. sich nicht behutsam innerhalb der Schranken der Erfahrung hält; denn wenigstens wird sie durch einen solchen freien Schwung belebt und gestärkt, und es wird immer leichter sein, ihre Kühnheit zu mäßigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Daß aber der Verstand, der denken soll, an dessen Statt schwärmt, das kann ihm niemals verziehen werden; denn auf ihm beruht allein alle Hilfe, um der Schwärmerei der Einbildungskraft, wo es nötig ist, Grenzen zu setzen.

Er fängt es aber hiermit sehr unschuldig und

---

*) Nicht (wie man sich gemeiniglich ausdrückt) intellektuellen Welt. Denn intellektuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt; intelligibel aber heißen Gegenstände, sofern sie bloß durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstande irgendeine mögliche Anschauung entsprechen muß, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschaute; von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den Verstandeswesen, auf die er gehen soll.

sittsam an. Zuerst bringt er die Elementarerkenntnisse, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müssen, ins reine. Allmählich läßt er diese Schranken weg, und was sollte ihn auch daran hindern, da der Verstand ganz frei seine Grundsätze aus sich selbst genommen hat? Und nun geht es zuerst auf neu erdachte Kräfte in der Natur, bald hernach auf Wesen außerhalb der Natur, mit einem Wort auf eine Welt, zu deren Einrichtung es uns an Bauzeug nicht fehlen kann, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeschafft und durch Erfahrung zwar nicht bestätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das ist auch die Ursache, weswegen junge Denker Metaphysik in echter dogmatischer Manier so lieben und ihr oft ihre Zeit und ihr sonst brauchbares Talent aufopfern.

Es kann aber gar nichts helfen, jene fruchtlosen Versuche der reinen Vernunft durch allerlei Erinnerungen wegen der Schwierigkeit der Auflösung so tief verborgener Fragen, Klagen über die Schranken unserer Vernunft und Herabsetzung der Behauptungen auf bloße Mutmaßungen mäßigen zu wollen. Denn wenn die *Unmöglichkeit* derselben nicht deutlich dargetan worden, und die *Selbsterkenntnis* der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, worin das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs sozusagen mit geometrischer Gewißheit unterschieden wird, so werden jene eitlen Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden.

§ 36. [318]

Wie ist Natur selbst möglich?

Diese Frage, welche der höchste Punkt ist, den transscendentale Philosophie nur immer berühren mag und zu welchem sie auch, als ihrer Grenze und Vollendung, geführt werden muß, enthält eigentlich zwei Fragen.

Erstlich: Wie ist Natur in *materieller* Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen; wie ist Raum, Zeit und das,

was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: Vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigentümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt[a]) wird. Diese[b]) Beantwortung ist in dem Buche selbst in der transscendentalen Ästhetik, hier aber in den Prolegomenen durch die Auflösung der ersten Hauptfragen gegeben worden.

Zweitens: Wie ist Natur in formeller Bedeutung als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? Die Antwort kann nicht anders ausfallen als: Sie ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewußtsein notwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigentümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objekte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist, möglich ist. Diese Beantwortung ist in dem Buche selbst in der transscendentalen Logik, hier aber in den Prolegomenen in dem Verlauf der Auflösung der zweiten Hauptfrage gegeben worden.

Wie aber diese eigentümliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit selbst oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden notwendigen Apperzeption möglich sei, läßt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nötig haben.

Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittelst der Erfahrung wissen können, aber die Gesetzmäßigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. die Natur überhaupt können wir durch keine Erfahrung
[319] kennen lernen, weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit *a priori* zum Grunde liegen.

---

a) Erdmann[1], Kirchmann: „geführt“.
b) Erdmann[2]: „Die“.

Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der ersteren sind selbst die Gesetze der letzteren. Denn wir kennen Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.

Selbst der Hauptsatz, der durch diesen ganzen Abschnitt ausgeführt worden, daß allgemeine Naturgesetze *a priori* erkannt werden können, führt schon von selbst auf den Satz: daß die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserem Verstande liegen müsse, und daß wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt die Natur, ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nach, bloß aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen; denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntnis, sondern wahrhafte synthetische Erweiterungen derselben sind, *a priori* zu kennen? Eine solche und zwar notwendige Übereinstimmung der Prinzipien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden: entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelst der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt, die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet und ist mit der bloßen allgemeinen Gesetzmäßigkeit der letzteren völlig einerlei. Das erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen *a priori* (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden: also bleibt nur das zweite übrig.*)

*) Crusius allein wußte einen Mittelweg: daß nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese

[320] Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloß die Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden, und in Ansehung der letzteren ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei; und da in dieser die Gesetzmäßigkeit auf der notwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es zwar anfangs befremdlich, ist aber nichtsdestoweniger gewiß, wenn ich in Ansehung der letzteren sage: der Verstand schöpft seine Gesetze *(a priori)* nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.

§ 37.

Wir wollen diesen dem Anscheine nach gewagten Satz durch ein Beispiel erläutern, welches zeigen soll: daß Gesetze, die wir an Gegenständen der sinnlichen Anschauung entdecken, vornehmlich wenn sie als notwendig erkannt worden, von uns selbst schon für solche gehalten werden, die der Verstand hineingelegt, ob sie gleich den Naturgesetzen, die wir der Erfahrung zuschreiben, sonst in allen Stücken ähnlich sind.

§ 38.

Wenn man die Eigenschaften des Zirkels betrachtet, dadurch diese Figur so manche willkürliche Bestimmungen des Raums in ihr sofort in einer allgemeinen Regel vereinigt, so kann man nicht umhin,

---

Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe. Allein, da sich doch oft auch trügliche Grundsätze einmischen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele gibt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den echten Ursprung von dem unechten zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr mißlich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflößt haben möge.

diesem geometrischen Dinge eine Natur beizulegen. So teilen sich nämlich zwei Linien, die sich einander und zugleich den Zirkel schneiden, nach welchem Ohngefähr sie auch gezogen werden, doch jederzeit so regelmäßig, daß das Rektangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der anderen gleich ist. Nun frage ich: „Liegt dieses Gesetz im Zirkel, oder liegt es im Verstande?“ d. i., enthält diese Figur unabhängig vom Verstande den Grund dieses Gesetzes in sich, oder legt der Verstand, indem er nach seinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmesser) die Figur selbst konstruiert hat, zugleich das Gesetz der einander in geometrischer Proportion schneidenden Sehnen in dieselbe hinein? Man wird bald gewahr, wenn man den Beweisen dieses Gesetzes nachgeht, [321] daß es allein von der Bedingung, die der Verstand der Konstruktion dieser Figur zum Grunde legte, nämlich der Gleichheit der Halbmesser, könne abgeleitet werden. Erweitern wir diesen Begriff nun[a]), die Einheit mannigfaltiger Eigenschaften geometrischer Figuren unter gemeinschaftlichen Gesetzen noch weiter zu verfolgen, und betrachten den Zirkel als einen Kegelschnitt, der also mit anderen Kegelschnitten unter ebendenselben Grundbedingungen der Konstruktion steht, so finden wir, daß alle Sehnen, die sich innerhalb der letzteren, der Ellipse, der Parabel und Hyperbel schneiden, es jederzeit so tun, daß die Rektangel aus ihren Teilen zwar nicht gleich sind[b]), aber doch immer in gleichen Verhältnissen gegeneinander stehen. Gehen wir von da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der physischen Astronomie, so zeigt sich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraktion, deren Regel ist, daß sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punkt ebenso abnehmen[c]), wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen, welches als notwendig

---

a) „nun, um“? (Erdmann[1], Schulz).

b) „sind“ Zusatz Hartensteins.

c) sc. die Attraktionen, Erdmann[1]: „abnehme“; Erdmann[2]: „abnimmt“.

in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint und daher auch als *a priori* erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen dieses Gesetzes sind, indem sie bloß auf dem Verhältnisse der Kugelflächen[a]) von verschiedenen Halbmessern beruhen, so ist doch die Folge davon so vortrefflich in Ansehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zusammenstimmung und Regelmäßigkeit derselben, daß nicht allein alle möglichen Bahnen der Himmelskörper in Kegelschnitten, sondern auch ein solches Verhältnis derselben untereinander erfolgt, daß kein ander Gesetz der Attraktion als das des umgekehrten Quadratverhältnisses der Entfernungen zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden kann.

Hier ist also Natur, die auf Gesetzen beruht, welche der Verstand *a priori* erkennt, und zwar vornehmlich aus allgemeinen Prinzipien der Bestimmung des Raums. Nun frage ich: liegen diese Naturgesetze im Raume und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, bloß zu erforschen sucht, oder liegen sie im Verstande und in der Art, wie dieser den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesamt auslaufen, bestimmt? Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besonderen Eigenschaften so Unbestimmtes, daß man in ihm gewiß keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Zirkelgestalt, der [322] Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält. Die bloße allgemeine Form der Anschauung, die Raum heißt, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objekte bestimmbaren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letzteren; aber die Einheit der Objekte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt, und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen; und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter

a) Kant: „Kugelfläche“, korr. Erdmann[1].

seine eigenen Gesetze faßt und dadurch allererst Erfahrung (ihrer Form nach) *a priori* zustande bringt, vermöge deren alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen Gesetzen notwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur der Dinge an sich selbst zu tun, die ist sowohl von Bedingungen unserer Sinnlichkeit als des Verstandes unabhängig, sondern mit der Natur als einem Gegenstande möglicher Erfahrung, und da macht es der Verstand, indem er diese möglich macht, zugleich, daß Sinnenwelt entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur ist.

§ 39.

Anhang zur reinen Naturwissenschaft.

Von dem System der Kategorien.

Es kann einem Philosophen nichts erwünschter sein, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe oder Grundsätze, die sich ihm vorher durch den Gebrauch, den er von ihnen *in concreto* gemacht hatte, zerstreut dargestellt hatten, aus einem Prinzip *a priori* ableiten und alles auf solche Weise in eine Erkenntnis vereinigen kann. Vorher glaubte er nur, daß, was ihm nach einer gewissen Abstraktion übrig blieb und durch Vergleichung untereinander eine besondere Art von Erkenntnissen auszumachen schien, vollständig gesammelt sei, aber es war nur ein Aggregat; jetzt weiß er, daß gerade nur soviel, nicht mehr nicht weniger, die[a]) Erkenntnisart ausmachen könne, und sah[b]) die Notwendigkeit seiner Einteilung ein, welches ein Begreifen ist, und nun hat er allererst ein System.

Aus der gemeinen Erkenntnis die Begriffe heraussuchen, welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntnis vorkommen, von der sie gleichsam die bloße Form der Verknüpfung ausmachen, [323]
setzte kein größeres Nachdenken oder mehr Einsicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Ge-

a) „diese"? (Natorp).
b) Erdmann[1]: „sieht".

brauchs der Wörter überhaupt heraussuchen und so Elemente zu einer Grammatik zusammentragen (in der Tat sind beide Untersuchungen einander auch sehr nahe verwandt), ohne doch eben Grund angeben zu können, warum eine jede Sprache gerade diese und keine andere formale Beschaffenheit habe, noch weniger aber, daß gerade soviel, nicht mehr noch weniger, solcher formaler Bestimmungen derselben überhaupt angetroffen werden können.

Aristoteles hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien*) zusammengetragen. Diesen, welche auch Prädikamente genannt wurden, sah er sich hernach genötigt, noch fünf Postprädikamente beizufügen**), die doch zum Teil schon in jenen liegen (als *prius, simul, motus)*; allein diese Rhapsodie konnte mehr für einen Wink für den künftigen Nachforscher als für eine regelmäßig ausgeführte Idee gelten und Beifall verdienen; daher sie auch bei mehrerer Aufklärung der Philosophie als ganz unnütz verworfen worden.

Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntnis gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern. Dadurch wurden nun aus jenem Register die 7., 8., 9. Kategorie ausgeschlossen. Die übrigen konnten mir zu nichts nützen, weil kein Prinzip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Funktionen desselben, daraus seine reinen Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präzision bestimmt werden könnten.

Um aber ein solches Prinzip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthält und sich nur durch verschiedene Modifikationen oder Momente unterscheidet, das

*) 1. *Substantia.* 2. *Qualitas.* 3. *Quantitas.* 4. *Relatio.* 5. *Actio.* 6. *Passio.* 7. *Quando.* 8. *Ubi.* 9. *Situs.* 10. *Habitus.* (Substanz; Eigenschaft; Größe; Verhältnis; Handlung; Leiden; Wann; Wo; Lage; Zustand.)

**) *Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere.* (Gegensatz; Vorher; Zugleich; Bewegung; Haben.)

Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urteilen. Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunktionen, die aber in Ansehung alles Objektes unbestimmt waren, darzustellen. Ich [324] bezog endlich diese Funktionen zu urteilen auf Objekte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urteile als objektiv-gültig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich außer Zweifel sein konnte, daß gerade nur diese und ihrer nur soviel, nicht mehr noch weniger, unsere ganze Erkenntnis der Dinge aus bloßem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie wie billig nach ihrem alten Namen *Kategorien*, wobei ich mir vorbehielt, alle von diesen abzuleitenden Begriffe, es sei durch Verknüpfung untereinander oder mit der reinen Form der Erscheinung (Raum und Zeit) oder mit ihrer Materie, sofern sie noch nicht empirisch bestimmt ist (Gegenstand der Empfindung überhaupt), unter der Benennung der *Prädikabilien* vollständig hinzuzufügen, sobald ein System der transscendentalen Philosophie, zu deren Behuf ich es jetzt nur mit der Kritik der Vernunft selbst zu tun hatte, zustande kommen sollte.

Das Wesentliche aber in diesem System der Kategorien, dadurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Prinzip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient, besteht darin, daß vermittelst desselben[a]) die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, daß sie für sich selbst nichts als logische Funktionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objekte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, daß sinnliche Anschauung zum Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, empirische Urteile, die sonst in Ansehung aller Funktionen zu urteilen unbestimmt und

---

a) Kant: „derselben", korr. Arnoldt.

gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verschaffen und vermittelst ihrer Erfahrungsurteile überhaupt möglich zu machen.

Von einer solchen Einsicht in die Natur der Kategorien, die sie zugleich auf den bloßen Erfahrungsgebrauch einschränkte, ließ sich weder ihr erster Urheber noch irgendeiner nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduktion derselben abhängt) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel: das ganze Studium der reinen Vernunfterkenntnis, welches unter dem Namen Metaphysik viele Jahrhundert hindurch so manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Gestalt zu uns gekommen und hätte [325] den Verstand der Menschen aufgeklärt, anstatt ihn, wie wirklich geschehen ist, in düsteren und vergeblichen Grübeleien zu erschöpfen und für wahre Wissenschaft unbrauchbar zu machen.

Dieses System der Kategorien macht nun alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch und gibt eine ungezweifelte Anweisung oder Leitfaden ab, wie und durch welche Punkte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden; denn es erschöpft alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muß. So ist auch die Tafel der Grundsätze entstanden, von deren Vollständigkeit man nur durch das System der Kategorien gewiß sein kann, und selbst in der Einteilung der Begriffe, welche über den physiologischen Verstandesgebrauch hinausgehen sollen, (Kritik, S. 344, imgleichen S. 415)[a]), ist es immer derselbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieselben festen, im menschlichen Verstande *a priori* bestimmten Punkte geführt werden muß, jederzeit einen geschlossenen Kreis bildet, der keinen Zweifel übrig läßt, daß der Gegenstand eines reinen

---

a) = S. 402 und 443 der zweiten Auflage.

Verstandes- oder Vernunftbegriffs, sofern er philosophisch und nach Grundsätzen *a priori* erwogen werden soll, auf solche Weise vollständig erkannt werden könne. Ich habe sogar nicht unterlassen können, von dieser Leitung in Ansehung einer der abstraktesten ontologischen Einteilungen, nämlich der mannigfaltigen Unterscheidung der Begriffe von Etwas und Nichts Gebrauch zu machen, und danach eine regelmäßige und notwendige Tafel (Kritik, S. 292)[a]) zustande zu bringen.*)

Ebendieses System zeigt seinen nicht genug [326] anzupreisenden Gebrauch, sowie jedes auf ein allgemeines

*) Über eine vorgelegte Tafel der Kategorien lassen sich allerlei artige Anmerkungen machen, als: 1. daß die dritte aus der ersten und zweiten, in einen Begriff verbunden, entspringe, 2. daß in denen von der Größe und Qualität bloß ein Fortschritt von der Einheit zur Allheit, oder von dem Etwas zum Nichts (zu diesem Behuf müssen die Kategorien der Qualität so stehen: Realität, Einschränkung, völlige Negation) fortgehe[b]), ohne *Correlata* oder *Opposita,* dagegen die der Relation und Modalität diese letzteren bei sich führen, 3. daß, sowie im Logischen kategorische Urteile allen anderen zum Grunde liegen, so die Kategorie der Substanz allen Begriffen von wirklichen Dingen, 4. daß, sowie die Modalität im Urteile kein besonderes Prädikat ist, so auch die Modalbegriffe[c]) keine Bestimmung zu Dingen hinzutun usw.; dergleichen Betrachtungen alle ihren großen Nutzen haben. Zählt man überdem alle Prädikabilien auf, die man ziemlich vollständig aus jeder guten Ontologie (z. B. Baumgartens) ziehen kann, und ordnet sie klassenweise unter die Kategorien, wobei man nicht versäumen muß, eine so vollständige Zergliederung aller dieser Begriffe als möglich hinzuzufügen, so wird ein bloß analytischer Teil der Metaphysik entspringen, der noch gar keinen synthetischen Satz enthält und vor dem zweiten (dem synthetischen) vorhergehen könnte und durch seine Bestimmtheit und Vollständigkeit nicht allein Nutzen, sondern vermöge des Systematischen in ihm noch überdem eine gewisse Schönheit enthalten würde.[d])

a) = S. 348 der zweiten Auflage.

b) Kant: „fortgehen“, korr. Hartenstein.

c) Kant: „Modelbegriffe“, korr. Hartenstein.

d) Auf diese Anmerkung und ihren eventuellen Ausbau zu einer *Ars characteristica combinatoria* bezieht sich ein Brief Kants an Johann Schultz vom 26. August 1783.

Prinzip gegründetes wahre System, auch darin, daß es alle fremdartigen Begriffe, die sich sonst zwischen jene reinen Verstandesbegriffe einschleichen möchten, ausstößt und jeder Erkenntnis ihre Stelle bestimmt. Diejenigen Begriffe, welche ich unter dem Namen der Reflexionsbegriffe gleichfalls nach dem Leitfaden der Kategorien in eine Tafel gebracht hatte, mengen sich in der Ontologie, ohne Vergünstigung und rechtmäßige Ansprüche, unter die reinen Verstandesbegriffe, obgleich diese Begriffe der Verknüpfung und dadurch des Objekts selbst, jene aber nur der bloßen Vergleichung schon gegebener Begriffe sind und daher eine ganz andere Natur und Gebrauch haben; durch meine gesetzmäßige Einteilung (Kritik, S. 260)[a]) werden sie aus diesem Gemenge geschieden. Noch viel heller aber leuchtet der Nutzen jener abgesonderten Tafel der Kategorien in die Augen, wenn wir, wie es gleich jetzt geschehen wird, die Tafel transscendentaler Vernunftbegriffe, die von ganz anderer Natur und Ursprung sind als jene Verstandesbegriffe, (daher[b]) auch eine andere Form haben muß) von jenen trennen, welche so notwendige Absonderung doch niemals in irgendeinem System der Metaphysik geschehen ist, wo[c]) jene Vernunftideen mit Verstandesbegriffen, als gehörten sie wie Geschwister zu einer Familie, ohne Unterschied durcheinander laufen, welche Vermengung in Ermangelung eines besonderen Systems der Kategorien auch niemals vermieden werden konnte.

a) = S. 316 der zweiten Auflage.

b) Hier zu ergänzen: „sie“ (sc. die Tafel); oder „die daher“ (Natorp).

c) „wo“ Zusatz des Herausgebers (Erdmann[1]: „und daher“, Schulz, Cassirer: „daher“, Erdmann[2]: „wo daher“).

Der transscendentalen Hauptfrage [327]
dritter Teil.

Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

§ 40.

Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewißheit keiner dergleichen Deduktion bedurft, als wir bisher von beiden zustande gebracht haben; denn die erstere stützt sich auf ihre eigene Evidenz; die zweite aber, obgleich aus reinen Quellen des Verstandes entsprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung; welcher letzteren Zeugnis sie darum nicht gänzlich ausschlagen und entbehren kann, weil sie mit aller ihrer Gewißheit dennoch, als Philosophie, es der Mathematik niemals gleichtun kann. Beide Wissenschaften hatten also die gedachte Untersuchung nicht für sich, sondern für eine andere Wissenschaft, nämlich Metaphysik, nötig.

Metaphysik hat es außer mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu tun, die niemals in irgendeiner nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objektive Realität (daß sie nicht bloße Hirngespinste sind), und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt oder aufgedeckt werden kann; und dieser Teil der Metaphysik ist überdem gerade derjenige, welcher den wesentlichen Zweck derselben, wozu alles andere nur Mittel ist, ausmacht, und so bedarf diese Wissenschaft einer solchen Deduk-

tion *um ihrer selbst willen*. Die uns jetzt vorgelegte dritte Frage betrifft also gleichsam den Kern und das Eigentümliche der Metaphysik, nämlich die Beschäftigung der Vernunft bloß mit sich selbst und, indem sie über ihre eigenen Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entspringende Bekanntschaft mit Objekten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nötig zu haben noch überhaupt durch dieselbe dazu gelangen zu können.*)

Ohne Auflösung dieser Frage tut sich Vernunft niemals selbst genug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand einschränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Bestimmung. Jede ein-
[328] zelne Erfahrung ist nur ein Teil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes; *das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung* ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein notwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz andere Begriffe nötig hat als jene reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur *immanent* ist, d. i. auf Erfahrung geht, soweit sie gegeben werden kann, indessen daß Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit, d. i. die kollektive Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen und *transscendent* werden.

Sowie also der Verstand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu Ideen, worunter ich notwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden *kann*. Die letzteren sind ebensowohl in der Natur der Vernunft als die ersteren in der Natur des Verstandes gelegen, und wenn jene

---

*) Wenn man sagen kann, daß eine Wissenschaft wenigstens in der Idee aller Menschen *wirklich* sei, sobald es ausgemacht ist, daß die Aufgaben, die darauf führen, durch die Natur der menschlichen Vernunft jedermann vorgelegt und daher auch jederzeit darüber viele, obgleich fehlerhafte Versuche unvermeidlich sind, so wird man auch sagen müssen: Metaphysik sei subjektive (und zwar notwendigerweise) wirklich, und da fragen wir also mit Recht, wie sie (objektive) möglich sei?

einen Schein bei sich führen, der leicht verleiten kann, so ist dieser Schein unvermeidlich, obzwar, „daß er nicht verführe," gar wohl verhütet werden kann.

Da aller Schein darin besteht, daß der subjektive Grund des Urteils für objektiv gehalten wird, so wird eine Selbsterkenntnis der reinen Vernunft in ihrem transscendenten (überschwenglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen sein, in welche die Vernunft gerät, wenn sie ihre Bestimmung mißdeutet und dasjenige transscendenter Weise aufs Objekt an sich selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subjekt und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht.

§ 41.

Die Unterscheidung der Ideen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse *a priori* enthalten soll, daß ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens [329] ein regelloser, stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntnis der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihrer Tauglichkeit zu dieser oder jener Absicht ein Kartengebäude zusammenzuflicken. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs[a]) und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen als alle fruchtlose Bemühungen, den transscendenten Aufgaben der reinen Vernunft ein Genüge zu tun, die man von jeher unternommen hat, ohne jemals zu wähnen, daß man sich in einem ganz anderen Felde befände als dem des Verstandes, und daher Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Striche hernannte.

---

a) sc. von der Metaphysik.

§ 42.

Alle reinen Verstandeserkenntnisse haben das an sich, daß sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen; dagegen die transscendenten Vernunfterkenntnisse sich weder, was ihre *Ideen* betrifft, in der Erfahrung geben noch ihre *Sätze* jemals durch Erfahrung bestätigen noch widerlegen lassen; daher der dabei vielleicht einschleichende Irrtum durch nichts anderes als reine Vernunft selbst aufgedeckt werden kann, welches aber sehr schwer ist, weil ebendiese Vernunft vermittelst ihrer Ideen natürlicherweise dialektisch wird, und dieser unvermeidliche Schein durch keine objektiven und dogmatischen Untersuchungen[a]) der Sachen, sondern bloß durch subjektive der Vernunft selbst, als eines Quells[b]) der Ideen, in Schranken gehalten werden kann.

§ 43.

Es ist jederzeit in der Kritik mein größtes Augenmerk gewesen, wie ich nicht allein die Erkenntnisarten sorgfältig unterscheiden, sondern auch alle[c]) zu jeder derselben gehörigen Begriffe aus ihrem gemeinschaftlichen Quell ableiten könnte, damit ich nicht allein dadurch, daß ich unterrichtet wäre, woher sie abstammen, ihren Gebrauch mit Sicherheit bestimmen könnte, sondern auch den noch nie vermuteten, aber unschätzbaren Vorteil hätte, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Klassifizierung und Spezifizierung der Begriffe *a priori*, mithin nach Prinzipien zu erkennen.
[330] Ohne dieses ist in der Metaphysik alles lauter Rhapsodie, wo man niemals weiß, ob dessen, was man besitzt, genug ist, oder ob und wo noch etwas fehlen möge. Freilich kann man diesen Vorteil auch nur in der reinen Philosophie haben, von dieser aber macht derselbe auch das Wesen aus.

Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Funktionen aller Urteile des Verstandes ge-

a) „Untersuchung“? (Natorp).
b) Kant: „einem Quell“, korr. Erdmann.
c) Kant: „allein“, korr. Grillo.

funden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Funktionen der Vernunftschlüsse zu suchen; denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe (transscendentale Ideen) gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgend anders als in derselben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, sofern sie bloß die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse, sofern sie aber die Verstandesurteile in Ansehung einer oder der anderen Form *a priori* als bestimmt vorstellt, transscendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.

Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Einteilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunktive notwendig. Die darauf gegründeten Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des vollständigen Subjekts (Substantiale), zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen.*) Die erste Idee war psychologisch[a]), die zweite kosmologisch, die dritte theologisch; und da alle drei zu einer Dialektik Anlaß geben, doch jede auf ihre eigene Art, so gründete sich darauf die Einteilung der ganzen Dialektik der reinen Vernunft: in den Paralogismus, die Antinomie und endlich das Ideal derselben; durch

---

*) Im disjunktiven Urteile betrachten wir alle Möglichkeit respektiv auf einen gewissen Begriff als eingeteilt. Das ontologische Prinzip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Prinzip aller disjunktiven Urteile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als bestimmbar[b]) angesehen wird. Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: daß die Vernunfthandlung in disjunktiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerlei sei, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zustande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädikate in sich enthält.

---

a) Kant: „physiologisch“, korr. Grillo.

b) Kant: „bestimmter“, korr. Erdmann[2]; Grillo, Erdmann[1]: „bestimmt“, Hartenstein: „bestimmte“.

welche Ableitung man völlig sicher gestellt wird, daß alle Ansprüche der reinen Vernunft hier ganz vollständig vorgestellt sind, und kein einziger fehlen kann, weil das Vernunftvermögen selbst, als woraus sie allen[a]) ihren Ursprung nehmen, dadurch gänzlich ausgemessen wird.

[331] § 44.

Es ist bei dieser Betrachtung im allgemeinen noch merkwürdig, daß die Vernunftideen[b]) nicht etwa so wie die Kategorien uns zum Gebrauche des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgendetwas nutzen, sondern in Ansehung desselben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen der Vernunfterkenntnis[c]) der Natur entgegen und hinderlich, gleichwohl aber doch in anderer, noch zu bestimmender Absicht notwendig sind. Ob die Seele eine einfache Substanz sei oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin *in concreto* verständlich machen; und so ist er in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen ganz leer und kann zu keinem Prinzip der Erklärung dessen, was innere oder äußere Erfahrung an die Hand gibt, dienen. Ebensowenig können uns die kosmologischen Ideen vom Weltanfange oder der Weltewigkeit *(a parte ante)* dazu nutzen, um irgendeine Begebenheit in der Welt selbst daraus zu erklären. Endlich müssen wir nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen worden, enthalten weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständnis, daß es damit bei uns zu Ende gehe. Es haben also diese Ideen eine ganz andere Bestimmung ihres Gebrauchs als jene Kategorien, durch die und die darauf gebauten Grundsätze Erfahrung selbst allererst möglich ward. Indessen würde doch

a) „alle"? (Grillo) oder „allein" (Erdmann[1])?
b) Kant: „Vernunftidee"; korr. Hartenstein.
c) „Verstandeserkenntnis"? (Hartenstein).

unsere mühsame Analytik des Verstandes, *wenn unsere* Absicht auf nichts anderes als bloße Naturerkenntnis, sowie sie in der Erfahrung gegeben werden kann, gerichtet wäre, auch ganz überflüssig sein; *denn* Vernunft verrichtet ihr Geschäft sowohl in der Mathematik als Naturwissenschaft auch ohne alle diese subtile Deduktion ganz sicher und gut; also vereinigt *sich* unsere Kritik des Verstandes mit den Ideen der reinen Vernunft zu einer Absicht, welche über den Erfahrungsgebrauch des Verstandes hinausgesetzt ist, von welchem wir *doch oben* gesagt haben, daß er in diesem Betracht gänzlich unmöglich und ohne Gegenstand oder Bedeutung sei. Es muß aber dennoch zwischen dem, was zur Natur der *Vernunft* und des Verstandes gehört, Einstimmung sein, und jene muß zur Vollkommenheit der letzteren[a]) beitragen und kann sie unmöglich verwirren.

Die Auflösung dieser Frage ist folgende: Die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, [332] zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine *Vollständigkeit der Prinzipien, aber nicht* der Anschauungen und Gegenstände sein. Gleichwohl, um sich jene bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche als die Erkenntnis eines *Objekts, dessen Erkenntnis* in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist, welches Objekt aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntnis der *Vollständigkeit, die jene Idee* bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen.

§ 45.

Vorläufige Bemerkung zur Dialektik der reinen Vernunft.

Wir haben oben §§ 33, 34 gezeigt, daß die Reinigkeit der Kategorien *von aller Beimischung* sinnlicher Bestimmungen die Vernunft verleiten könne, ihren

a) sc. die Natur der Vernunft zu der des Verstandes.

Gebrauch gänzlich über alle Erfahrung hinaus auf Dinge an sich selbst auszudehnen, wiewohl, da sie selbst keine Anschauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn *in concreto* verschaffen könnte, sie als bloß logische Funktionen zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber für sich allein keinen bestimmten Begriff von irgendeinem Dinge geben können. Dergleichen hyperbolische Objekte sind nun die, so man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen) nennt, als z. B. Substanz, welche aber ohne Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, oder eine Ursache, die aber nicht in der Zeit wirkte usw., da man ihnen denn Prädikate beilegt, die bloß dazu dienen, die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwohl alle Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Erfahrung möglich ist, von ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren.

Es hat aber keine Gefahr, daß der Verstand von selbst, ohne durch fremde Gesetze gedrungen zu sein, über seine Grenzen so ganz mutwillig in das Feld von bloßen Gedankenwesen ausschweifen werde. Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verstandesregeln, als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt sein kann, Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um teils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann, [333] teils sogar (um sie zu vollenden) gänzlich außerhalb derselben Noumena zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen und dadurch, von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig, ihre Haltung gleichwohl vollständig machen könne. Das sind nun die transscendentalen Ideen, welche, sie mögen nun nach dem wahren, aber verborgenen Zwecke der Naturbestimmung unserer Vernunft nicht auf überschwengliche Begriffe, sondern bloß auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt sein, dennoch durch einen unvermeidlichen Schein dem Verstande einen transscendenten Gebrauch ablocken, der, obzwar betrüglich, dennoch durch keinen Vorsatz, inner-

halb den Grenzen der Erfahrung zu bleiben, sondern nur durch wissenschaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann.

§ 46.

I. Psychologische Ideen.[a]) (Kritik, S. 341 u. f.)[b])

Man hat schon längst angemerkt, daß uns an allen Substanzen das eigentliche Subjekt, nämlich das, was übrig bleibt, nachdem alle Akzidenzen (als Prädikate) abgesondert worden, mithin das Substantiale selbst, unbekannt sei, und über diese Schranken unserer Einsicht vielfältig Klagen geführt. Es ist aber hierbei wohl zu merken, daß der menschliche Verstand darüber nicht in Anspruch zu nehmen sei, daß er das Substantiale der Dinge nicht kennt, d. i. für sich allein bestimmen kann, sondern vielmehr darüber, daß er es als eine bloße Idee gleich einem gegebenen Gegenstande bestimmt zu erkennen verlangt. Die reine Vernunft fordert, daß wir zu jedem Prädikate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subjekt, zu diesem aber, welches notwendigerweise wiederum nur Prädikat ist, fernerhin sein Subjekt und so forthin ins Unendliche (oder soweit wir reichen) suchen sollen. Aber hieraus folgt, daß wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subjekt halten sollen, und daß das Substantiale selbst niemals von unserem noch so tief eindringenden Verstande, selbst wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne; weil die spezifische Natur unseres Verstandes darin besteht, alles diskursiv, d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädikate zu denken, wozu also das absolute Subjekt jederzeit fehlen muß. Daher sind alle realen Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Akzidenzen, sogar die Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die Wirkung [334] einer Kraft vorstellen muß, dazu uns das Subjekt fehlt.

---

a) Idee? (K. V.)

b) Das Hauptstück „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“. (*Phil. Bibl.*, *Bd. 37*, S. 349 ff. und 729 ff.)

Nun scheint es, als ob wir in dem Bewußtsein unserer selbst (dem denkenden Subjekt) dieses Substantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädikate des inneren Sinnes beziehen sich auf das Ich als Subjekt, und dieses kann nicht weiter als Prädikat irgendeines anderen Subjekts gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädikate auf ein Subjekt nicht bloß Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subjekt selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein. Allein diese Erwartung[a]) wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff*), sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes, sofern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen; mithin kann es zwar an sich kein Prädikat von einem anderen Dinge sein, aber ebensowenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjekts, sondern nur, wie in allen anderen Fällen, die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben. Gleichwohl veranlaßt diese Idee (die gar wohl dazu dient, als regulatives Prinzip alle materialistischen Erklärungen der inneren Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten)[b]) durch einen ganz natürlichen Mißverstand ein sehr scheinbares Argument, um aus dieser vermeinten Erkenntnis von dem Substantiale unseres denkenden Wesens seine[c]) Natur, sofern die Kenntnis derselben ganz außer den Inbegriff der Erfahrung hinausfällt, zu schließen.

---

*) Wäre die Vorstellung der Apperzeption, das Ich, ein Begriff, wodurch irgendetwas gedacht würde, so würde es auch als Prädikat von anderen Dingen gebraucht werden können oder solche Prädikate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung *(relatione accidentis)* steht.

---

a) Kirchmann: „Erfahrung“.

b) Hinter „vernichten“ steht bei Kant ein Asteriskus, doch ist die zugehörige Anmerkung nicht vorhanden.

c) Erdmann[1], Schulz: „auf seine“.

§ 47.

Dieses denkende Selbst (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subjekt des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädikat eines anderen Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heißen: so bleibt dieser Begriff doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit als das, was den Begriff der Substanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann.

Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem [335] Begriff einer Substanz als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses ist bei der ersten Analogie der Erfahrung hinreichend dargetan worden (Kritik, S. 182)[a]); und will man sich diesem Beweise nicht ergeben, so darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjekts, was selbst nicht als Prädikat eines anderen Dinges existiert, zu beweisen, daß sein Dasein durchaus beharrlich sei, und daß es weder an sich selbst noch durch irgendeine Naturursache entstehen oder vergehen könne. Dergleichen synthetische Sätze *a priori* können niemals an sich selbst, sondern jederzeit nur in Beziehung auf Dinge als Gegenstände einer möglichen Erfahrung bewiesen werden.

§ 48.

Wenn wir also aus dem Begriffe der Seele als Substanz auf Beharrlichkeit derselben schließen wollen, so kann dieses von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung, und nicht von ihr als einem Dinge an sich selbst und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun ist die subjektive Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung das Leben: folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden, denn der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenstand derselben betrifft, wofern nicht das Gegenteil dargetan wird, als wovon eben die Frage ist. Also kann

---

a) = 2. Auflage S. 224 ff.

die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen (deren Beweis man uns wohl schenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen ist) dargetan werden, und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Substanz, sofern er mit dem Begriff der Beharrlichkeit als notwendig verbunden angesehen werden soll, dieses nur nach einem Grundsatze möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben sein kann.*)

[336] § 49.

Daß unseren äußeren Wahrnehmungen etwas Wirkliches außer uns nicht bloß korrespondiere, sondern auch korrespondieren müsse, kann gleichfalls

*) Es ist in der Tat sehr merkwürdig, daß die Metaphysiker jederzeit so sorglos über den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanzen weggeschlüpft sind, ohne jemals einen Beweis davon zu versuchen; ohne Zweifel, weil sie sich, sobald sie es mit dem Begriffe Substanz anfingen, von allen Beweistümern gänzlich verlassen sahen. Der gemeine Verstand, der gar wohl inne ward, daß ohne diese Voraussetzung keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich sei, ersetzte diesen Mangel durch ein Postulat; denn aus der Erfahrung selbst konnte er diesen Grundsatz nimmermehr ziehen, teils weil sie die Materien (Substanzen) bei allen ihren Veränderungen und Auflösungen nicht so weit verfolgen kann, um den Stoff immer unvermindert anzutreffen, teils weil der Grundsatz Notwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Prinzips *a priori* ist. Nun wandten sie diesen Grundsatz getrost auf den Begriff der Seele als einer Substanz an und schlossen auf eine notwendige Fortdauer derselben nach dem Tode des Menschen (vornehmlich da die Einfachheit dieser Substanz, welche aus der Unteilbarkeit des Bewußtseins gefolgert ward, sie wegen des Unterganges durch Auflösung sicherte). Hätten sie die echte Quelle dieses Grundsatzes gefunden, welches aber weit tiefere Untersuchungen erforderte, als sie jemals anzufangen Lust hatten, so würden sie gesehen haben: daß jenes Gesetz der Beharrlichkeit der Substanzen nur zum Behuf der Erfahrung stattfinde und daher nur auf Dinge, sofern sie in der Erfahrung erkannt und mit anderen verbunden werden sollen, niemals aber von ihnen auch unangesehen aller möglichen Erfahrung, mithin auch nicht von der Seele nach dem Tode gelten könne

niemals als[a]) Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wohl aber zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses will soviel sagen: daß etwas auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume außer uns sei, kann man gar wohl beweisen; denn mit anderen Gegenständen als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu tun, ebendarum weil sie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können und also für uns nichts sind. Empirisch außer mir ist das, was im Raume angeschaut wird; und da dieser samt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen ebensowohl ihre objektive Wahrheit beweist, als die Verknüpfung der Erscheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des inneren Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äußeren Erfahrung ebensowohl der Wirklichkeit der Körper als äußerer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der inneren Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewußt, die ich auch nur als einen Gegenstand des inneren Sinnes durch Erscheinungen, die einen inneren Zustand ausmachen, erkenne[b]), und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist. Der Cartesianische Idealismus unterscheidet also nur äußere Erfahrung vom Traume
und die Gesetzmäßigkeit als ein Kriterium der Wahr- [337]
heit der ersteren von der Regellosigkeit und dem falschen Schein der letzteren.[c]) Er setzt in beiden Raum und Zeit als Bedingungen des Daseins der Gegenstände voraus und fragt nur, ob die Gegenstände äußerer Sinne im Raume wirklich anzutreffen seien, die wir darin im Wachen setzen, sowie der Gegenstand des inneren Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit ist, d. i. ob Erfahrung sichere Kriterien der Unterscheidung von Einbildung bei sich führe. Hier läßt sich der Zweifel nun leicht heben, und wir

a) „aus der"? (Erdmann[1], Schulz).

b) Kant: „erkennen", korr. Schopenhauer; Erdmann: „erkennen kann".

c) sc. der Träume; Menzer: „des letzteren".

heben ihn auch jederzeit im gemeinen Leben dadurch, daß wir die Verknüpfung der Erscheinungen in beiden nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung untersuchen, und können, wenn die Vorstellung äußerer Dinge damit durchgehends übereinstimmt, nicht zweifeln, daß sie nicht wahrhafte Erfahrung ausmachen sollten. Der materiale Idealismus, da Erscheinungen als Erscheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, läßt also sich sehr leicht heben, und es ist eine ebenso sichere Erfahrung, daß Körper außer uns (im Raume) existieren, als daß ich selbst nach der Vorstellung des inneren Sinnes (in der Zeit) da bin; denn der Begriff: *außer uns*, bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich in dem Satze: *Ich bin*, nicht bloß den Gegenstand der inneren Anschauung (in der Zeit), sondern das Subjekt des Bewußtseins, sowie Körper nicht bloß die äußere Anschauung (im Raume), sondern auch das *Ding an sich selbst* bedeutet, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt: so kann die Frage, ob die Körper (als Erscheinungen des äußeren Sinnes) *außer meinen Gedanken* in der Natur[a]) als Körper existieren, ohne alles Bedenken verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst als *Erscheinung des inneren Sinnes* (Seele nach der empirischen Psychologie) außer meiner Vorstellungskraft in der Zeit existiere, denn diese muß ebensowohl verneint werden. Auf solche Weise ist alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden und gewiß. Der formale Idealismus (sonst von mir transscendentale genannt) hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir ebenso wirklich als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas außer

a) „in der Natur“, im Original und den bisherigen Ausgaben hinter „Bedenken“ stehend, ist von uns nach dem Vorschlag A. *Riehls* (*Kantstudien V, 269*) umgestellt worden.

uns Existierendes, so können alle Kriterien der Erfahrung außer unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände außer uns beweisen.

§ 50. [338]

II. Kosmologische Ideen.[a]) (Kritik, S. 405 u. f.)[b])

Dieses Produkt der reinen Vernunft in ihrem transscendenten Gebrauch ist das merkwürdigste Phänomen derselben, welches auch unter allen am kräftigsten wirkt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft zu bewegen.

Ich nenne diese Idee deswegen kosmologisch, weil sie ihr Objekt jederzeit nur in der Sinnenwelt nimmt, auch keine andere als die, deren Gegenstand ein Objekt der Sinne ist, braucht, mithin sofern einheimisch und nicht transscendent, folglich bis dahin noch keine Idee ist; dahingegen die Seele sich als eine einfache Substanz denken, schon soviel heißt, als sich einen Gegenstand denken (das Einfache), dergleichen den Sinnen gar nicht vorgestellt werden können. Demungeachtet erweitert doch die kosmologische Idee die Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung (diese mag mathematisch oder dynamisch sein) so sehr, daß Erfahrung ihr niemals gleichkommen kann, und ist also in Ansehung dieses Punktes immer eine Idee, deren Gegenstand niemals adäquat in irgendeiner Erfahrung gegeben werden kann.

§ 51.

Zuerst zeigt sich hier der Nutzen eines Systems der Kategorien so deutlich und unverkennbar, daß, wenn es auch nicht mehrere Beweistümer desselben gäbe, dieser allein ihre Unentbehrlichkeit im System der reinen Vernunft hinreichend dartun würde. Es sind solcher transscendenten[c]) Ideen nicht mehr als

a) „Idee“ (Hartenstein)? vgl. unten Zeile 12 und 21, doch auch S. 96^{25} und 106^{4}.

b) Das Hauptstück: „Die Antinomie der reinen Vernunft“, = S. 432ff. der zweiten Auflage.

c) „transscendentalen“? (K. V.)

vier, soviel als Klassen der Kategorien; in jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diesen kosmologischen Ideen gemäß gibt es auch nur viererlei dialektische Behauptungen der reinen Vernunft, die, da sie dialektisch sind, dadurch selbst beweisen, daß einer jeden nach ebenso scheinbaren Grundsätzen der reinen Vernunft ein ihm widersprechender entgegensteht, welchen Widerstreit keine metaphysische Kunst der subtilsten Distinktion verhüten kann, sondern die den Philosophen nötigt, zu den ersten Quellen der reinen Vernunft selbst zurück-
[339] zugehen. Diese nicht etwa beliebig erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie enthält nun folgende vier Sätze samt ihren Gegensätzen:

1.

Satz.

Die Welt hat der Zeit und dem Raume nach einen Anfang (Grenze).

Gegensatz.

Die Welt ist der Zeit und dem Raume nach unendlich.

2.

Satz.

Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen.

Gegensatz.

Es ist nichts Einfaches, sondern alles ist zusammengesetzt.

3.

Satz.

Es gibt in der Welt Ursachen durch Freiheit.

Gegensatz.

Es ist keine Freiheit, sondern alles ist Natur.

4.

Satz.

In der Reihe der Weltursachen ist irgendein notwendig Wesen.

Gegensatz.

Es ist in ihr nichts notwendig, sondern in dieser Reihe ist alles zufällig.

§ 52.

Hier ist nun das seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft, wovon sonst kein Beispiel in irgendeinem anderen Gebrauch derselben gezeigt werden kann. Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken, wenn wir die Grundsätze ihrer Verbindung als allgemein von Dingen an sich selbst und nicht bloß von der Erfahrung geltende Grundsätze annehmen, wie denn dieses ebenso gewöhnlich, ja ohne unsere Kritik unvermeidlich ist: so tut sich ein nicht vermuteter Widerstreit hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen dogmatischen Wege beigelegt werden kann, weil sowohl Satz als Gegensatz durch gleich einleuchtende klare und unwiderstehliche Beweise dargetan werden können, — denn für die Richtigkeit aller dieser Beweise verbürge ich mich —, und die Vernunft sich also mit sich selbst entzweit sieht; ein Zustand, über den der Skeptiker frohlockt, der kritische Philosoph aber in Nachdenken und Unruhe versetzt werden muß.

§ 52 b.

Man kann in der Metaphysik auf mancherlei Weise herumpfuschen, ohne eben zu besorgen, daß man auf Unwahrheit werde betreten[a]) werden. Denn wenn man sich nur nicht selbst widerspricht, welches in synthetischen, obgleich gänzlich erdichteten Sätzen gar wohl möglich ist: so können wir in allen solchen Fällen, wo die Begriffe, die wir verknüpfen, bloße

a) Erdmann² vermutet (unnötig): „betroffen“.

Ideen sind, die gar nicht (ihrem ganzen Inhalte nach) in der Erfahrung gegeben werden können, niemals durch Erfahrung widerlegt werden. Denn wie wollten wir es durch Erfahrung ausmachen: ob die Welt von Ewigkeit her sei oder einen Anfang habe? ob Materie ins Unendliche teilbar sei oder aus einfachen Teilen bestehe? Dergleichen Begriffe lassen sich in keiner, auch der größtmöglichen Erfahrung[a]) geben, mithin die Unrichtigkeit des behauptenden oder verneinenden Satzes durch diesen Probierstein nicht entdecken.

Der einzige mögliche Fall, da die Vernunft ihre geheime Dialektik, die sie fälschlich für Dogmatik ausgibt, wider ihren Willen offenbarte, wäre der, wenn sie auf einen allgemein[b]) zugestandenen Grundsatz eine Behauptung gründete und aus einem anderen, ebenso beglaubigten mit der größten Richtigkeit der Schlußart gerade das Gegenteil folgerte. Dieser Fall ist hier nun wirklich und zwar in Ansehung vier natürlicher Vernunftideen, woraus vier Behauptungen einerseits und ebensoviel Gegenbehauptungen andererseits, jede mit richtiger Consequenz aus allgemein zugestandenen Grundsätzen entspringen und dadurch den dialektischen Schein der reinen Vernunft im Gebrauch dieser Grundsätze offenbaren, der sonst auf ewig verborgen sein müßte.

Hier ist also ein entschiedener Versuch, der uns notwendig eine Unrichtigkeit entdecken muß, die in
[341] den Voraussetzungen der Vernunft verborgen liegt.*)

*) Ich wünsche daher, daß der kritische Leser sich mit dieser Antinomie hauptsächlich beschäftige, weil die Natur selbst sie aufgestellt zu haben scheint, um die Vernunft in ihren dreisten Anmaßungen stutzig zu machen und zur Selbstprüfung zu nötigen. Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten und dadurch die Gewißheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzutun. Wenn der Leser nun durch diese seltsame Erscheinung dahin gebracht wird, zu der Prüfung der dabei zum Grunde liegenden Voraus-

a) zu ergänzen: „nicht“.
b) Kant: „allgemeinen“, korr. Hartenstein (vgl. Zeile 22).

Von zwei einander widersprechenden Sätzen können nicht alle beide falsch sein, außer wenn der Begriff selbst widersprechend ist, der beiden zum Grunde liegt; z. B. die zwei Sätze: ein viereckiger Zirkel ist rund, und: ein viereckiger Zirkel ist nicht rund, sind beide falsch. Denn was den ersten betrifft, so ist es falsch, daß der genannte Zirkel rund sei, weil er viereckig ist; es ist aber auch falsch, daß er nicht rund, d. i. eckig sei, weil er ein Zirkel ist. Denn darin besteht eben das logische Merkmal der Unmöglichkeit eines Begriffs, daß unter desselben Voraussetzung zwei widersprechende Sätze zugleich falsch sein würden, mithin, weil kein Drittes zwischen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff gar nichts gedacht wird.

§ 52c.

Nun liegt den zwei ersteren Antinomien, die ich mathematische nenne, weil sie sich mit der Hinzusetzung oder Teilung des Gleichartigen beschäftigen, ein solcher widersprechender Begriff zum Grunde; und daraus erkläre ich, wie es zugehe, daß Thesis sowohl als Antithesis bei beiden falsch sind.

Wenn ich von Gegenständen in Zeit und Raum rede, so rede ich nicht von Dingen an sich selbst, darum weil ich von diesen nichts weiß, sondern nur von Dingen in der Erscheinung, d. i. von der Erfahrung als einer besonderen Erkenntnisart der Objekte, die dem Menschen allein vergönnt ist. Was ich nun im Raume oder in der Zeit denke, von dem muß ich nicht sagen, daß es an sich selbst, auch ohne diesen meinen Gedanken, im Raume und der Zeit sei; denn da würde ich mir selbst widersprechen, weil Raum und Zeit samt den Erscheinungen in ihnen nichts an sich selbst und außer meinen Vorstellungen Existierendes, sondern selbst nur Vorstellungsarten sind, und es offenbar widersprechend ist zu sagen, [342]
daß eine bloße Vorstellungsart auch außer unserer Vorstellung existiere. Die Gegenstände also der Sinne

---

setzung zurückzugehen, so wird er sich gezwungen fühlen, die erste Grundlage aller Erkenntnis der reinen Vernunft mit mir tiefer zu untersuchen.

existieren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieselbe oder vor ihr ihnen eine eigene, für sich bestehende Existenz zu geben, heißt soviel als sich vorstellen, Erfahrung sei auch ohne Erfahrung oder vor derselben wirklich.

Wenn ich nun nach der Weltgröße, dem Raume und der Zeit nach, frage, so ist es für alle meine Begriffe ebenso unmöglich zu sagen, sie sei unendlich, als sie sei endlich. Denn keines von beiden kann in der Erfahrung enthalten sein, weil weder von einem unendlichen Raume oder unendlicher verflossener Zeit, noch[a]) der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung möglich ist; das sind nur Ideen. Also müßte diese auf die eine oder die andere Art bestimmte Größe der Welt in sich selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung. Dieses widerspricht aber dem Begriffe einer Sinnenwelt, die nur ein Inbegriff der Erscheinungen[b]) ist, deren Dasein und Verknüpfung nur in der Vorstellung, nämlich der Erfahrung, stattfindet, weil sie nicht Sache an sich, sondern selbst nichts als Vorstellungsart ist. Hieraus folgt, daß, da der Begriff einer für sich existierenden Sinnenwelt in sich selbst widersprechend ist, die Auflösung des Problems wegen ihrer Größe auch jederzeit falsch sein werde, man mag sie nun bejahend oder verneinend versuchen.

Ebendieses gilt von der zweiten Antinomie, die die Teilung der Erscheinungen betrifft. Denn diese sind bloße Vorstellungen, und die Teile existieren bloß in der Vorstellung derselben, mithin in der Teilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin sie gegeben werden, und jene geht nur soweit, als diese reicht. Anzunehmen, daß eine Erscheinung, z. B. die des Körpers, alle Teile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, heißt: einer bloßen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existieren kann, doch zugleich eine eigene, vor Erfahrung vorhergehende

a) Kant: „nach“, korr. Grillo.
b) Kant: „Erscheinung“, korr. Vorländer.

Existenz geben, oder zu sagen, daß bloße Vorstellungen da sind, ehe sie in der Vorstellungskraft angetroffen werden, welches sich widerspricht und mithin auch jede Auflösung der mißverstandenen Aufgabe[a]), man mag darin behaupten, die Körper bestehen an sich aus unendlich vielen Teilen oder einer endlichen Zahl einfacher Teile.

§ 53. [343]

In der ersten Klasse der Antinomie (der mathematischen) bestand die Falschheit der Voraussetzung darin, daß, was sich widerspricht (nämlich Erscheinung als Sache an sich selbst), als vereinbar in einem Begriffe vorgestellt wurde.[b]) Was aber die zweite, nämlich dynamische, Klasse der Antinomie betrifft, so besteht die Falschheit der Voraussetzung darin: daß, was vereinbar ist, als widersprechend vorgestellt wird; folglich, da im ersteren Falle alle beide einander entgegengesetzte Behauptungen falsch waren, hier wiederum solche, die durch bloßen Mißverstand einander entgegengesetzt werden, alle beide wahr sein können.

Die mathematische Verknüpfung nämlich setzt notwendig Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Größe) voraus, die dynamische erfordert dieses keineswegs. Wenn es auf die Größe des Ausgedehnten ankommt, so müssen alle Teile unter sich und mit dem Ganzen gleichartig sein; dagegen in der Verknüpfung der Ursache und Wirkung kann zwar auch Gleichartigkeit angetroffen werden, aber sie ist nicht notwendig; denn der Begriff der Kausalität (vermittelst dessen durch Etwas etwas ganz davon Verschiedenes gesetzt wird) erfordert sie wenigstens nicht.

Würden die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen und die oben angeführten Naturgesetze für Gesetze der Dinge an sich selbst, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Ebenso, wenn das Subjekt der Freiheit gleich den übrigen Gegen-

---

a) Erdmanns[1] Zusatz: „falsch macht“ oder Schulz' Zusatz: „ausschließt“ nicht nötig.

b) Kant: „würde“, korr. Erdmann[1] (Schulz).

ständen als bloße Erscheinung vorgestellt würde, so könnte ebensowohl der Widerspruch nicht vermieden werden; denn es würde ebendasselbe von einerlei Gegenstande in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Ist aber Naturnotwendigkeit bloß auf Erscheinungen bezogen und Freiheit bloß auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Kausalität annimmt oder zugibt, so schwer oder unmöglich es auch sein möchte, die von der letzteren Art begreiflich zu machen.

In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit oder etwas, das in der Zeit geschieht; vor ihr muß nach dem allgemeinen Naturgesetze eine Bestimmung der Kausalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorhergehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt. Aber diese Bestimmung der Ursache zur Kausalität muß auch etwas sein, was sich ereignet oder geschieht; die Ursache muß angefangen haben zu handeln; denn sonst ließe sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken.
[344] Die Wirkung wäre immer gewesen, sowie die Kausalität der Ursache. Also muß unter Erscheinungen die Bestimmung der Ursache zum Wirken auch entstanden und mithin ebensowohl als ihre Wirkung eine Begebenheit sein, die wiederum ihre Ursache haben muß usw., und folglich Naturnotwendigkeit die Bedingung sein, nach welcher die wirkenden Ursachen bestimmt werden. Soll dagegen Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen sein, so muß sie, respektive auf die letzteren als Begebenheiten, ein Vermögen sein, sie von selbst *(sponte)* anzufangen, d. i. ohne daß die Kausalität der Ursache selbst anfangen dürfte und daher keines anderen, ihren Anfang bestimmenden Grundes benötigt wäre. Alsdann aber müßte die Ursache ihrer Kausalität nach nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen, d. i. gar nicht Erscheinung sein, d. i. sie müßte als ein Ding an sich selbst, die Wirkungen aber allein als Erscheinungen angenommen werden.*) Kann man

---

*) Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnisse des Intellektuellen als Ursache zur Erscheinung

einen solchen Einfluß der Verstandeswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnotwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit ebendemselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andere Mal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können.

Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht bloß mit seinen subjektiv bestimmenden Gründen, welche die Natursachen seiner Handlungen sind, in [345] Verknüpfung steht und sofern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objektive Gründe, die bloß Ideen sind, bezogen wird, sofern sie dieses Vermögen bestimmen können; welche Verknüpfung durch *Sollen* ausgedrückt wird. Dieses Vermögen heißt *Vernunft*, und sofern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objektiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet

als Wirkung statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, obschon diese Handlung aus innerem Prinzip geschieht. Ebensowenig können wir für reine Verstandeswesen, z. B. Gott, sofern seine Handlung immanent ist, keinen [a]) Begriff von Freiheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äußeren bestimmenden Ursachen, ist dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen *Natur* bestimmt. Nur wenn durch eine Handlung *etwas anfangen* soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen sein soll (z. B. Anfang der Welt), da erhebt sich die Frage, ob die Kausalität der Ursache selbst auch anfangen müsse, oder ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne daß ihre Kausalität selbst anfängt. Im ersteren Falle ist der Begriff dieser Kausalität ein Begriff der Naturnotwendigkeit, im zweiten der Freiheit. Hieraus wird der Leser ersehen, daß, da ich Freiheit als das Vermögen, eine Begebenheit von selbst anzufangen erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist.

a) = „einen" (so Erdmann [1], Schulz).

werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, deren Möglichkeit, wie nämlich das *Sollen*, was doch noch nie geschehen ist, die Tätigkeit desselben bestimme und Ursache von Handlungen sein könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht begreifen können. Indessen würde doch die Kausalität der Vernunft in Ansehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freiheit sein, sofern *objektive Gründe*, die selbst Ideen sind, in Ansehung ihrer als bestimmend angesehen werden. Denn ihre Handlung hinge alsdann nicht an subjektiven, mithin auch keinen Zeitbedingungen und also auch nicht vom Naturgesetze ab, das diese zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Prinzipien, ohne Einfluß der Umstände der Zeit oder des Orts Handlungen die Regel geben.

Was ich hier anführe, gilt nur als Beispiel zur Verständlichkeit und gehört nicht notwendig zu unserer Frage, welche unabhängig von Eigenschaften, die wir in der wirklichen Welt antreffen, aus bloßen Begriffen entschieden werden muß.

Nun kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern sie Erscheinungen sind (in irgendeiner Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnotwendigkeit; ebendieselben Handlungen aber, bloß respektive auf das vernünftige Subjekt und dessen Vermögen, nach bloßer Vernunft zu handeln, sind frei. Denn was wird zur Naturnotwendigkeit erfordert? Nichts weiter als die Bestimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt nach beständigen Gesetzen, mithin eine Beziehung auf Ursache in der Erscheinung, wobei das Ding an sich selbst, was zum Grunde liegt, und dessen Kausalität unbekannt bleibt. Ich sage aber: *das Naturgesetz bleibt*, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt sein, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn ist das erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Ge-
[346] setzen gemäß sein wird; ist das zweite und die Hand-

lung geschieht nicht nach Prinzipien der Vernunft, so ist sie den empirischen Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnotwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im ersten Falle ist Vernunft die Ursache dieser Naturgesetze und ist also frei, im zweiten Falle laufen[a]) die Wirkungen nach bloßen Naturgesetzen der Sinnlichkeit, darum weil die Vernunft keinen Einfluß auf sie ausübt; sie, die Vernunft, wird aber darum nicht selbst durch die Sinnlichkeit bestimmt (welches unmöglich ist) und ist daher auch in diesem Falle frei. Die Freiheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen, so wenig wie dieses der Freiheit des praktischen Vernunftgebrauchs, der mit Dingen an sich selbst als bestimmenden Gründen in Verbindung steht, Abbruch tut.

Hierdurch wird also die praktische Freiheit, nämlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objektiv-bestimmenden Gründen Kausalität hat, gerettet, ohne daß der Naturnotwendigkeit in Ansehung ebenderselben Wirkungen als Erscheinungen der mindeste Eintrag geschieht. Ebendieses kann auch zur Erläuterung desjenigen, was wir wegen der transscendentalen Freiheit und deren Vereinbarung mit Naturnotwendigkeit (in demselben Subjekt, aber nicht in einer und derselben Beziehung genommen) zu sagen hatten, dienlich sein. Denn, was diese betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objektiven Ursachen, respektive auf diese bestimmenden Gründe, immer ein **erster Anfang**, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein **subalterner Anfang** ist, vor welchem ein Zustand der Ursache vorhergehen muß, der sie bestimmt und selbst ebenso von einer nah[b]) vorhergehenden bestimmt wird: sodaß man sich an vernünftigen Wesen oder überhaupt an Wesen, sofern ihre Kausalität in ihnen als Dingen an sich selbst bestimmt wird, ohne in Widerspruch

a) = verlaufen (Erdmann[1]: „laufen fort").
b) „noch" (Erdmann[2])?

mit Naturgesetzen zu geraten, ein Vermögen denken kann, eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen. Denn das Verhältnis der Handlung zu objektiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältnis; hier geht das, was die Kausalität bestimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, weil solche bestimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenstände auf Sinne, mithin nicht auf Ursachen in der Erscheinung, sondern bestimmende Ursachen als Dinge an sich selbst, die nicht unter Zeitbedingungen stehen, vorstellen. So kann die Handlung in Ansehung der Kausalität der Vernunft als ein erster Anfang, in Ansehung der Reihe der
[347] Erscheinungen aber doch zugleich als ein bloß subordinierter Anfang angesehen und ohne Widerspruch in jenem Betracht als frei, in diesem (da sie bloß Erscheinung ist) als der Naturnotwendigkeit unterworfen angesehen werden.

Was die *vierte* Antinomie betrifft, so wird sie auf ähnliche[a]) Art gehoben, wie der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der dritten. Denn wenn die *Ursache in der Erscheinung* nur von der *Ursache der Erscheinungen*, sofern sie als *Ding an sich selbst* gedacht werden kann, unterschieden wird, so können beide Sätze wohl nebeneinander bestehen, nämlich daß von der Sinnenwelt überall keine Ursache (nach ähnlichen Gesetzen der Kausalität) stattfinde, deren Existenz schlechthin notwendig sei, ingleichen andererseits, daß diese Welt dennoch mit einem notwendigen Wesen als ihrer Ursache (aber von anderer Art und nach einem anderen Gesetze) verbunden sei; welcher zwei Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Mißverstande beruht, das, was bloß von Erscheinungen gilt, über Dinge an sich selbst auszudehnen und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen.

§ 54.

Dies ist nun die Aufstellung und Auflösung der ganzen Antinomie, darin sich die Vernunft bei der Anwendung ihrer Prinzipien auf die Sinnenwelt verwickelt

---

a) Kant: „die ähnliche", korr. Vorländer (Cassirer); oder (nach Erdmanns[2] Vermutung): „die nämliche".

findet, und wovon auch jene (die bloße Aufstellung) sogar allein schon ein beträchtliches Verdienst um die Kenntnis der menschlichen Vernunft sein würde, wenngleich die Auflösung dieses Widerstreits den Leser, der hier einen natürlichen Schein zu bekämpfen hat, welcher ihm nur neuerlich als ein solcher vorgestellt worden, nachdem er ihn bisher immer für wahr gehalten, noch nicht völlig befriedigen[a]) sollte. Denn eine Folge hiervon ist doch unausbleiblich, nämlich daß, weil es ganz unmöglich ist, aus diesem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst herauszukommen, solange man die Gegenstände der Sinnenwelt für Sachen an sich selbst nimmt und nicht für das, was sie in der Tat sind, nämlich bloße Erscheinungen, der Leser dadurch genötigt werde, die Deduktion aller unserer Erkenntnis *a priori* und die Prüfung derjenigen, die ich davon gegeben habe, nochmals vorzunehmen, um darüber zur Entscheidung zu kommen. Mehr verlange ich jetzt nicht; denn wenn er sich bei dieser Beschäftigung nur allererst tief genug in die Natur der reinen Vernunft hineingedacht hat, so werden die Begriffe, durch welche die Auflösung des Widerstreits der Vernunft allein möglich ist, ihm schon [348]
geläufig sein, ohne welchen Umstand ich selbst von dem aufmerksamsten Leser völligen Beifall nicht erwarten kann.

§ 55.

III. Theologische Idee. (Kritik, S. 571 u. f.)[b])

Die dritte transscendentale Idee, die zu dem allerwichtigsten, aber, wenn er bloß spekulativ betrieben wird, überschwenglichen (transscendenten) und ebendadurch dialektischen Gebrauch der Vernunft Stoff gibt, ist das Ideal der reinen Vernunft. Da die Ver-

---

a) Kant: „befriedigt werden“, korr. Erdmann[1]; Hartenstein: „befriedigen“; Erdmann[2] und Cassirer: „befriedigt haben“; Schopenhauer: „durch die Auflösung . . . der Leser . . . befriedigt werden“. Das von Erdmann stehen gelassene *„hierdurch“* des Originals vor *„noch nicht“* muß fortfallen.

b) Der Abschnitt „Von dem transscendentalen Ideale“ = 2. Auflage, S. 599ff.

nunft hier nicht, wie bei der psychologischen und kosmologischen Idee, von der Erfahrung anhebt und durch Steigerung der Gründe womöglich zur absoluten Vollständigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, sondern gänzlich abbricht und aus bloßen Begriffen von dem, was die absolute Vollständigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelst der Idee eines höchst vollkommenen Urwesens zur Bestimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller anderen Dinge herabgeht: so ist hier die bloße Voraussetzung eines Wesens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf der Erfahrung um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die *Idee* von dem Verstandesbegriffe leichter, wie in den vorigen Fällen, zu unterscheiden. Daher konnte hier der dialektische Schein, welcher daraus entspringt, daß wir die subjektiven Bedingungen unseres Denkens für objektive Bedingungen der Sachen selbst und eine notwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft für ein Dogma halten, leicht vor Augen gestellt werden, und ich habe daher nichts weiter über die Anmaßungen der transscendentalen Theologie zu erinnern, da das, was die Kritik hierüber sagt, faßlich, einleuchtend und entscheidend ist.

§ 56.

Allgemeine Anmerkung zu den transscendentalen Ideen.

Die Gegenstände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, sind uns in vielerlei Absicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die uns das Naturgesetz führt, wenn sie bis zu einer gewissen
[349] Höhe, aber immer diesen Gesetzen gemäß getrieben werden, gar nicht aufgelöst werden, z. B. woher Materien einander anziehen. Allein, wenn wir die Natur ganz und gar verlassen oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung übersteigen, mithin uns in bloße Ideen vertiefen, alsdann können wir nicht sagen, daß uns der Gegenstand unbegreiflich sei und die Natur der Dinge uns unauflösliche Auf-

gaben vorlege; denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objekten, sondern bloß mit Begriffen zu tun, die in unserer Vernunft lediglich ihren Ursprung haben, und und mit bloßen Gedankenwesen, in Ansehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derselben entspringen, müssen aufgelöst werden können, weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollständige Rechenschaft geben kann und muß.*) Da die psychologischen[a]), kosmologischen und theologischen Ideen lauter reine Vernunftbegriffe sind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, so sind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Ansehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenstände, sondern durch bloße Maximen der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen aufgegeben und müssen insgesamt hinreichend beantwortet werden können; welches auch dadurch geschieht, daß man zeigt, daß sie Grundsätze sind, unseren Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen, und sofern bloß von der Erfahrung, aber im[b]) Ganzen derselben gelten. Ob-

*) Herr Platner in seinen Aphorismen[c]) sagt daher mit Scharfsinnigkeit § 728, 729: „Wenn die Vernunft ein Kriterium ist, so kann kein Begriff möglich sein, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist. — In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen". — Es klingt also nur paradox und ist übrigens nicht befremdlich zu sagen, in der Natur sei uns vieles unbegreiflich (z. B. das Zeugungsvermögen), wenn wir aber noch höher steigen und selbst über die Natur hinausgehen, so werde uns wieder alles begreiflich; denn wir verlassen alsdann ganz die Gegenstände, die uns gegeben werden können, und beschäftigen uns bloß mit Ideen, bei denen wir das Gesetz, welches die Vernunft durch sie dem Verstande zu seinem Gebrauch in der Erfahrung vorschreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Produkt ist.

a) Kant: „physiologische", korr. Grillo.
b) „dem" (Erdmann[1])?
c) Ernst Platner (1744—1818), Professor in Leipzig, Popularphilosoph. Seine *Philosophische Aphorismen* erschienen in zwei Bänden, Leipzig 1776—1782.

gleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntnis nach Prinzipien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nämlich die von einem System, verschaffen kann, ohne die unsere Erkenntnis nichts als Stückwerk ist und zum höchsten
[350] Zwecke (der immer nur das System aller Zwecke ist) nicht gebraucht werden kann; ich verstehe aber hier nicht bloß den praktischen, sondern auch den höchsten Zweck des spekulativen Gebrauchs der Vernunft.

Die transscendentalen Ideen drücken also die eigentümliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Prinzips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs. Wenn man aber diese Einheit der Erkenntnisart dafür ansieht, als ob sie dem Objekte der Erkenntnis anhänge, wenn man sie, die eigentlich bloß *regulativ* ist, für *konstitutiv* hält und sich überredet, man könne vermittelst dieser Ideen seine Kenntnis weit über alle mögliche Erfahrung, mithin auf transscendente Art erweitern, da sie doch bloß dazu dient, Erfahrung in ihr selbst der Vollständigkeit so nahe wie möglich zu bringen, d. i. ihren Fortgang durch nichts einzuschränken, was zur Erfahrung nicht gehören kann: so ist dieses ein bloßer Mißverstand in Beurteilung der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft und ihrer Grundsätze, und eine Dialektik, die teils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, teils die Vernunft mit sich selbst entzweit.

Beschluß.

Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft.

§ 57.

Nach den allerklarsten Beweisen, die wir oben gegeben haben, würde es Ungereimtheit sein, wenn wir von irgendeinem Gegenstande mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung desselben ge-

hört, oder auch von irgendeinem Dinge, wovon wir annehmen, es sei nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung, nur auf die mindeste Erkenntnis Anspruch machten, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen; denn wodurch wollen wir diese Bestimmung verrichten, da Zeit, Raum und alle Verstandesbegriffe, viel mehr aber noch die durch empirische Anschauung oder Wahrnehmung in der Sinnenwelt gezogenen Begriffe keinen anderen Gebrauch haben noch haben können, als bloße Erfahrung möglich zu machen und, lassen wir selbst von den reinen Verstandesbegriffen diese Bedingung weg, sie alsdann ganz und gar kein Objekt bestimmen und überall keine Bedeutung haben.

Es würde aber einerseits eine noch größere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen oder unsere Erfahrung für die einzig [351] mögliche Erkenntnisart der Dinge, mithin unsere Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unseren diskursiven Verstand aber für das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben wollten[a]), mithin Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen.

Unsere Prinzipien, welche den Gebrauch der Vernunft bloß auf mögliche Erfahrung einschränken, könnten demnach selbst transscendent werden und die Schranken unserer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst ausgeben, wie davon Humes Dialoge[b]) zum Beispiel dienen können, wenn nicht eine sorgfältige Kritik die Grenzen unserer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauchs bewachte und ihren Anmaßungen ein Ziel setzte. Der Skeptizismus ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen. Anfangs mochte er wohl bloß zugunsten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles, was diesen übersteigt, für nichtig und betrüglich ausgeben; nach und nach

a) Kant: „wollte", korr. Grillo.

b) *Hume, Dialogues concerning natural religion, 1779* (deutsch *Phil. Bibl., Bd. 36*).

aber, da man inne ward, daß es doch ebendieselben Grundsätze *a priori* sind, deren man sich bei der Erfahrung bedient, die unvermerkt und, wie es schien, mit ebendemselben Recht noch weiter führten, als Erfahrung reicht, so fing man an, selbst in Erfahrungsgrundsätze einen Zweifel zu setzen. Hiermit hat es nun wohl keine Not, denn der gesunde Verstand wird hierin wohl jederzeit seine Rechte behaupten; allein es entsprang doch eine besondere Verwirrung in der Wissenschaft, die nicht bestimmen kann, wieweit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen sei; dieser Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden.

Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei[a]) vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung tut der Vernunft niemals völlig Genüge; sie weist uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück und läßt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt, wie jedermann dieses aus der Dialektik der reinen Vernunft, die ebendarum ihren guten subjektiven Grund hat, hinreichend ersehen kann. Wer kann es wohl ertragen, daß wir von der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewußtsein des Subjekts und zugleich der Überzeugung gelangen, daß seine Erscheinungen nicht materialistisch können erklärt werden, ohne zu fragen, was
[352] denn die Seele eigentlich sei, und, wenn kein Erfahrungsbegriff hierzu zureicht, allenfalls einen Vernunftbegriff (eines einfachen immateriellen[b]) Wesens) bloß zu diesem Behuf anzunehmen, ob wir gleich seine objektive Realität gar nicht dartun können? Wer kann sich bei der bloßen Erfahrungserkenntnis in allen kosmologischen Fragen von der Weltdauer und Größe, der Freiheit oder Naturnotwendigkeit befriedigen, da,

---

a) Erdmann[1], Schulz: „so frei".
b) Kant: „materiellen", korr. Grillo.

wir mögen es anfangen, wie wir wollen, eine jede nach Erfahrungsgrundsätzen[a]) gegebene Antwort immer eine neue Frage gebiert, die ebensowohl beantwortet sein will und dadurch die Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich dartut? Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprinzipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bei diesen stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht notgedrungen, unerachtet alles Verbots, sich nicht in transscendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein bloßes Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müßte?

Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe affizieren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.

Solange die Erkenntnis der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmten Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, d. i. zwar, daß etwas außer ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht, daß sie selbst in ihrem inneren Fortgange irgendwo vollendet sein werde. Die Erweiterung der Einsichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; ebenso die Ent-

---

a) Kant: „Erfahrungsgrundgesetzen", korr. Hartenstein, vgl. *Erfahrungsprinzipien*, Zeile 8.

deckung neuer Natureigenschaften, neuer Kräfte und Gesetze durch fortgesetzte Erfahrung und Vereinigung derselben durch die Vernunft. Aber Schranken sind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik
[353] geht nur auf *Erscheinungen*, und was nicht ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, als die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz außerhalb ihrer Sphäre, und dahin kann sie niemals führen; sie bedarf aber derselben auch gar nicht. Es ist also ein kontinuierlicher Fortgang und Annäherung zu diesen Wissenschaften und gleichsam ein Punkt oder Linie der Berührung. Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (z. B. Einfluß immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zu Erfahrung gehören und mit unseren wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.

Allein Metaphysik führt uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkürlich oder mutwilligerweise angefangen werden, sondern dazu die Natur der Vernunft selbst treibt) auf Grenzen; und die transscendentalen Ideen, ebendadurch daß man ihrer nicht Umgang haben kann, daß sie sich gleichwohl niemals wollen realisieren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen; und das ist auch der Zweck und Nutzen dieser Naturanlage unserer Vernunft, welche Metaphysik als ihr Lieblingskind ausgeboren hat, dessen Erzeugung, sowie jede andere in der Welt, nicht dem ungefähren Zufalle, sondern einem ursprünglichen Keime zuzuschreiben ist, welcher zu großen Zwecken weislich organisiert ist. Denn Metaphysik ist vielleicht mehr wie irgendeine andere Wissenschaft durch die

Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt und kann gar nicht als das Produkt einer beliebigen Wahl oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen (von denen sie sich gänzlich abtrennt) angesehen werden.

Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Gesetze des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche, mithin innerhalb der Sinnenwelt, hinreichend sind, findet doch von[a]) sich dabei keine Befriedigung; denn durch ins Unendliche immer wiederkommende Fragen wird ihr alle Hoffnung zur vollendeten Auflösung derselben benommen. Die transscendentalen Ideen, welche diese Vollendung zur Absicht haben, sind solche Probleme der Vernunft. Nun sieht sie klärlich, daß die [354] Sinnenwelt diese Vollendung nicht enthalten könne, mithin ebensowenig auch alle jene Begriffe, die lediglich zum Verständnisse derselben dienen: Raum und Zeit und alles, was wir unter dem Namen der reinen Verstandesbegriffe angeführt haben. Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst und bezieht sich also notwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinungen[b]) enthält, auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinungen[b]), sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntnis derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen.

Oben (§ 33, 34) haben wir Schranken der Vernunft in Ansehung aller Erkenntnis bloßer Gedankenwesen angezeigt; jetzt, da uns die transscendentalen Ideen dennoch den Fortgang bis zu ihnen notwendig machen und uns[c]) also gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren (wovon wir nichts wissen können, den *Noumenis*) geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen

---

a) „für" (Grillo, Erdmann[1])?
b) Kant: „Erscheinung", korr. Vorländer.
c) Kant: „nur", korr. Schopenhauer.

Vernunft bestimmen; denn in allen Grenzen ist auch etwas Positives (z. B. Fläche ist die Grenze des körperlichen Raumes, indessen doch selbst ein Raum, Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche ist, Punkt die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume), dahingegen Schranken bloße Negationen enthalten. Die im angeführten Paragraphen angezeigten Schranken sind noch nicht genug, nachdem wir gefunden haben, daß noch über dieselben etwas (ob wir es gleich, was es an sich selbst sei, niemals erkennen werden) hinausliege. Denn nun fragt sich: wie verhält sich unsere Vernunft bei dieser Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen und auch niemals kennen werden? Hier ist eine wirkliche Verknüpfung des Bekannten mit einem völlig Unbekannten (was es auch jederzeit bleiben wird), und wenn dabei das Unbekannte auch nicht im mindesten bekannter werden sollte — wie denn das in der Tat auch nicht zu hoffen ist —, so muß doch der Begriff von dieser Verknüpfung bestimmt und zur Deutlichkeit gebracht werden können.

Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen als Dingen an sich selbst Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Er-
[355] scheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige tun, man mag sie nun näher erkennen oder nicht.

Da wir nun aber diese Verstandeswesen nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, d. i. bestimmt, niemals erkennen können, gleichwohl aber solche im Verhältnis auf die Sinnenwelt dennoch annehmen und durch die Vernunft damit verknüpfen müssen, so werden wir doch wenigstens diese Verknüpfung vermittelst solcher Begriffe denken können, die ihr Verhältnis zur Sinnenwelt ausdrücken. Denn denken wir das Verstandeswesen durch nichts als reine Verstandes-

begriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts Bestimmtes, mithin ist unser Begriff ohne Bedeutung; denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind, so ist es nicht mehr Verstandeswesen, es wird als eines von den Phänomenen gedacht und gehört zur Sinnenwelt. Wir wollen ein Beispiel vom Begriffe des höchsten Wesens hernehmen.

Der deistische Begriff ist ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität[a]) enthält, vorstellt, ohne deren eine einzige bestimmen zu können, weil dazu das Beispiel aus der Sinnenwelt entlehnt werden müßte, in welchem Falle ich es immer nur mit einem Gegenstande der Sinne, nicht aber mit etwas ganz Ungleichartigem, was gar nicht ein Gegenstand der Sinne sein kann, zu tun haben würde. Denn ich würde ihm z. B. Verstand beilegen; ich habe aber gar keinen Begriff von einem Verstande als dem, der so ist wie der meinige, nämlich ein solcher, dem durch Sinne Anschauungen müssen gegeben werden und der sich damit beschäftigt, sie unter Regeln der Einheit des Bewußtseins zu bringen. Aber alsdann würden die Elemente meines Begriffs immer in der Erscheinung liegen; ich wurde aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erscheinungen genötigt, über dieselben hinaus zum Begriffe eines Wesens zu gehen, was gar nicht von Erscheinungen abhängig oder damit als Bedingungen[b]) seiner Bestimmung verflochten ist. Sondere ich aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben: so bleibt nichts als die bloße Form des Denkens ohne Anschauung übrig, wodurch allein ich nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen kann. Ich müßte mir zu dem Ende einen anderen Verstand denken, der die Gegenstände anschaute, wovon ich aber nicht den mindesten Begriff habe, weil der menschliche diskursiv ist und nur durch allgemeine Begriffe erkennen kann. Ebendas widerfährt mir auch, wenn ich dem [356]
höchsten Wesen einen Willen beilege. Denn ich habe

a) „Realitäten"? (K. V.)
b) „Bedingung"? (Natorp).

diesen Begriff nur, indem ich ihn aus meiner inneren Erfahrung ziehe, dabei aber immer[a]) Abhängigkeit der Zufriedenheit[a]) von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem reinen Begriffe des höchsten Wesens gänzlich widerspricht.

Die Einwürfe des Hume wider den Deismus sind schwach und treffen niemals etwas mehr als die Beweistümer, niemals aber den Satz der deistischen Behauptung selbst. Aber in Ansehung des Theismus, der durch eine nähere Bestimmung unseres dort bloß transscendenten Begriffs vom höchsten Wesen zustande kommen soll, sind sie sehr stark und, nachdem man diesen Begriff einrichtet, in gewissen (in der Tat allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. Hume hält sich immer daran, daß durch den bloßen Begriff eines Urwesens, dem wir keine anderen als ontologische Prädikate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beilegen, wir wirklich gar nichts Bestimmtes denken, sondern es müßten Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff *in concreto* abgeben können; es sei nicht genug, zu sagen: er sei Ursache, sondern: wie seine Kausalität beschaffen sei, etwa durch Verstand und Willen; und da fangen seine Angriffe der Sache selbst, nämlich des Theismus, an, da er vorher nur die Beweisgründe des Deismus gestürmt hatte, welches keine sonderliche Gefahr nach sich zieht. Seine gefährlichen Argumente beziehen sich insgesamt auf den Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er sei von dem Theismus unabtrennlich und mache ihn in sich selbst widersprechend; ließe man ihn aber weg, so fiele dieser hiermit auch, und es bliebe nichts als ein Deismus übrig, aus dem man nichts machen, der uns zu nichts nützen und zu gar keinen Fundamenten der Religion und Sitten dienen kann. Wenn diese Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus gewiß wäre, so möchten die Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens sein, welche

---

a) Kant: „meiner“, korr. Schöndörffer (*Altpreußische Monatsschr.* 41. Bd., S. 201); Erdmann[1]: „aber Abhängigkeit meiner“; Cassirer: „aber Abhängigkeit der“.

sie wollen, und alle eingeräumt werden: der Begriff von diesem Wesen würde doch niemals von uns bestimmt werden können, ohne uns in Widerprüche zu verwickeln.

Wenn wir mit dem Verbot, alle transscendenten Urteile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit dem Anschein nach streitende Gebot, bis zu Begriffen, die außerhalb dem Felde des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen, hinauszugehen, verknüpfen: so werden wir inne, daß beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der *Grenze* alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehört ebensowohl zum Felde der Erfahrung als dem der Gedankenwesen, [357] und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen, nämlich einerseits Erfahrungserkenntnis nicht unbegrenzt auszudehnen, sodaß gar nichts mehr als bloß Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und von Dingen außerhalb derselben als Dingen an sich selbst urteilen zu wollen.

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften *an sich selbst* zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den *dogmatischen* Anthropomorphismus; wir legen sie aber dennoch dem Verhältnis desselben zur Welt bei und erlauben uns einen *symbolischen* Anthropomorphismus, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht.

Wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem

Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne.

§ 58.

Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen
[358] bedeutet.*) Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig. Die Angriffe, welche Hume

*) So ist eine Analogie zwischen dem rechtlichen Verhältnisse menschlicher Handlungen und dem mechanischen Verhältnisse der bewegenden Kräfte: ich kann gegen einen andern niemals etwas tun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen ebendasselbe gegen mich zu tun; ebenso wie kein Körper auf einen anderen mit seiner bewegenden Kraft wirken kann, ohne dadurch zu verursachen, daß der andere ihm ebensoviel entgegenwirke. Hier sind Recht und bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältnisse ist doch völlige Ähnlichkeit. Vermittelst einer solchen Analogie kann ich daher einen Verhältnisbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, geben. Z. B. wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder $= a$ zu der Liebe der Eltern $= b$, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts $= c$ zu dem Unbekannten in Gott $= x$, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Ähnlichkeit mit irgendeiner menschlichen Neigung hätte; sondern weil wir das Verhältnis derselben [a]) zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt untereinander haben. Der Verhältnisbegriff aber ist hier eine bloße Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit der Sinnlichkeit zu tun hat.

a) sc. der Liebe Gottes; daher Erdmanns Änderung in „desselben" unnötig.

auf diejenigen tut, welche diesen Begriff absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von sich selbst und der Welt entlehnen, treffen uns nicht; auch kann er uns nicht vorwerfen, es bleibe uns gar nichts übrig, wenn man uns den objektiven Anthropomorphismus von dem Begriffe des höchsten Wesens wegnähme.

Denn wenn man uns nur anfangs (wie es auch *Hume* in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen tut) als eine notwendige Hypothese den *deistischen* Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädikate, der Substanz, Ursache usw. denkt (*welches man tun muß*, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kann, und *welches man auch füglich tun kann*, ohne in den Anthropomorphismus zu geraten, der Prädikate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, indem jene Prädikate bloße Kategorien sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch ebendadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben): so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine *Kausalität durch Vernunft* in Ansehung der Welt zu prädizieren und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen. Denn was das *erste* betrifft, so ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft in Ansehung aller [359] möglichen Erfahrung in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt; ein solches Prinzip muß ihr durchgängig vorteilhaft sein, kann ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden. *Zweitens* aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur *auf das Verhältnis* desselben zur Sinnenwelt und also der Anthropomorphismus gänzlich vermieden. Denn hier wird

nur die *Ursache der Vernunftform* betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältnis anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäßig zu bestimmen. Dadurch wird nun verhütet, daß wir uns der Eigenschaft der Vernunft nicht bedienen, um Gott, sondern um die Welt vermittelst derselben so zu denken, als es notwendig ist, um den größtmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung dieser nach einem Prinzip zu haben. Wir gestehen dadurch, daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf *bestimmte Weise* sogar undenkbar sei, und werden dadurch abgehalten, von[a]) unseren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Ursache (vermittelst des Willens) haben, keinen transscendenten Gebrauch zu machen, um die göttliche Natur durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen und uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, andererseits aber auch nicht die Weltbetrachtung nach unseren auf Gott übertragenen[b]) Begriffen von der menschlichen Vernunft in hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der bloßen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft sein soll. Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein: daß wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme, wodurch wir teils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt, selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaßen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, teils andererseits *in das Verhältnis* der obersten

---

a) Kant: „nach“, korr. Natorp.
b) Kant: „übertragenden“, korr. Hartenstein.

Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform in der Welt) legen, ohne die Welt [360] dazu für sich selbst zureichend zu finden.*)

Auf solche Weise verschwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus zu widerstehen scheinen, dadurch: daß man mit dem Grundsatze des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinaus zu treiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den Hume gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skeptizismus, den er dagegen einführen wollte; einen Mittelweg, der nicht wie andere Mittelwege, die man gleichsam mechanisch (etwas von einem und etwas von dem anderen) sich selbst zu bestimmen anrät[a]), und wodurch kein Mensch eines Besseren belehrt wird, sondern einen solchen, den man nach Prinzipien genau bestimmen kann.

§ 59.

Ich habe mich zu Anfange dieser Anmerkung des Sinnbildes einer Grenze bedient, um die Schranken der Vernunft in Ansehung ihres ihr angemessenen Gebrauches festzusetzen. Die Sinnenwelt enthält bloß

---

*) Ich werde sagen: die Kausalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt; ich vergleiche nur ihre mir bekannte[b]) Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäßigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum ebendasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.

---

a) „der nicht . . . anrät" ist stilistisch nicht recht verständlich, am einfachsten ist wohl hinter *Mittelwege* ein *ist* zu ergänzen.

b) Hartenstein, Schulz: „unbekannte".

Erscheinungen, die noch[a]) nicht Dinge an sich selbst sind, welche letztere (Noumena) also der Verstand, ebendarum weil er die Gegenstände der Erfahrung für bloße Erscheinungen erkennt, annehmen muß. In unserer Vernunft sind beide zusammen befaßt, und es fragt sich: wie verfährt Vernunft, den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen? Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst; sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingte. Das, was sie begrenzen soll, muß gänzlich außer ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen. Dieses aber ist für uns ein leerer Raum, sofern es
[361] auf die *Bestimmung* der Natur dieser Verstandeswesen ankommt, und sofern können wir, wenn es auf dogmatisch-bestimmte Begriffe angesehen[b]) ist, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen. Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloß dadurch teilhaftig wird, daß sie sich bis zu dieser Grenze erweitert; so doch, daß sie nicht über diese Grenze hinauszugehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die *Begrenzung* des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht außer derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntnis der Grenze zukommt, sich bloß auf das Verhältnis desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt.

Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, da sie sich genötigt sieht, zu der Idee eines höchsten Wesens (und in praktischer Beziehung auch auf die einer

---

a) „doch"? (Erdmann, Schulz).
b) bei Kant öfters = abgesehen.

intelligibelen Welt) hinauszusehen, nicht um in Ansehung dieses bloßen Verstandeswesens, mithin außerhalb der Sinnenwelt etwas zu bestimmen, sondern nur, um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Prinzipien der größtmöglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten, und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen, zu bedienen, hierdurch aber nicht etwa sich bloß ein Wesen zu *erdichten*, sondern da außer der Sinnenwelt notwendig etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muß, dieses[a]) auf solche Weise, obwohl freilich bloß nach der Analogie, zu *bestimmen*.

Auf solche Weise bleibt unser obiger Satz, der das Resultat der ganzen Kritik ist: „daß uns Vernunft durch alle ihre Prinzipien *a priori* niemals etwas mehr als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre“; aber diese Einschränkung hindert nicht, daß sie uns nicht bis zur objektiven *Grenze* der Erfahrung, nämlich der *Beziehung* auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muß, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. [362]
Dieses ist aber auch aller Nutzen, den man vernünftigerweise hierbei auch nur wünschen kann, und mit welchem man Ursache hat zufrieden zu sein.

§ 60.

So haben wir Metaphysik, wie sie wirklich *in der Naturanlage* der menschlichen Vernunft gegeben ist, und zwar in demjenigen, was den wesentlichen Zweck ihrer Bearbeitung ausmacht, nach ihrer subjektiven Möglichkeit ausführlich dargestellt. Da wir indessen doch fanden, daß dieser *bloß natürliche* Gebrauch

---

a) Ein hier folgendes zweites „nur“ (wohl nur durch den Drucker hineingekommen) ist als sinnstörend gestrichen.

einer solchen Anlage unserer Vernunft, wenn keine Disziplin derselben, welche nur durch wissenschaftliche Kritik möglich ist, sie zügelt und in Schranken setzt, sie in übersteigende, teils bloß scheinbare, teils unter sich sogar strittige dialektische Schlüsse verwickelt, und überdem diese vernünftelnde Metaphysik zur Beförderung der Naturerkenntnis entbehrlich, ja wohl gar ihr nachteilig ist, so bleibt es noch immer eine der Nachforschung würdige Aufgabe, die Naturzwecke, worauf diese Anlage zu transscendenten Begriffen in unserer[a]) Vernunft[b]) abgezielt sein mag, auszufinden, weil alles, was in der Natur liegt, doch auf irgendeine nützliche Absicht ursprünglich angelegt sein muß.

Eine solche Untersuchung ist in der Tat mißlich; auch gestehe ich, daß es nur Mutmaßung sei wie alles, was die ersten Zwecke der Natur betrifft, was ich hiervon zu sagen weiß, welches mir auch in diesem Fall allein erlaubt sein mag, da die Frage nicht die objektive Gültigkeit metaphysischer Urteile, sondern die Naturanlage zu denselben angeht und also außer dem System der Metaphysik in der Anthropologie liegt.

Wenn ich alle transscendentalen Ideen, deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft ausmacht, welche sie nötigt, die bloße Naturbetrachtung zu verlassen und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieser Bestrebung das Ding (es sei Wissen oder Vernünfteln), was Metaphysik heißt, zustande zu bringen, betrachte[c]): so glaube ich gewahr zu werden, daß diese Naturanlage dahin abgezielt sei, unseren Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der bloßen Naturbetrachtung soweit loszumachen, daß er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was bloß Gegenstände für den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann; zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen spekulativ zu beschäftigen (weil wir keinen

---

a) Kant: „unsere" (Druckfehler).
b) Erdmann[2]: „Natur" (Druckfehler).
c) Erdmann[2]: „zusammennehme"; Hartenstein; „vergleiche"; Schulz: „erwäge". Bei Kant fehlt das Verbum ganz.

Boden finden, worauf wir Fuß fassen können), sondern [363] damit praktische Prinzipien, die ohne einen solchen Raum für ihre notwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf . . . .[a])

Da finde ich nun, daß die psychologische Idee, ich mag dadurch auch noch so wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menschlichen Seele einsehen, doch wenigstens die Unzulänglichkeit der letzteren deutlich genug zeige, und mich dadurch vom Materialismus als einem zu keiner Naturerklärung tauglichen und überdem die Vernunft in praktischer Absicht verengenden psychologischen Begriffe abführe. So dienen die kosmologischen Ideen durch die sichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntnis, die Vernunft in ihrer rechtmäßigen Nachfrage zu befriedigen, uns vom Naturalismus, der die Natur für sich selbst genugsam ausgeben will, abzuhalten. Endlich, da alle Naturnotwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von anderen voraussetzt und die unbedingte Notwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ursache gesucht werden muß, die Kausalität derselben aber wiederum, wenn sie bloß Natur wäre, niemals das Dasein des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen könnte: so macht sich die Vernunft vermittelst der theologischen Idee vom Fatalismus los, sowohl einer blinden Naturnotwendigkeit in dem Zusammenhange der Natur selbst ohne erstes Prinzip, als auch in der Kausalität dieses Prinzips selbst, und führt auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz. So dienen die transscendentalen Ideen, wenn-

---

b) Hier fehlt der Schluß des Satzes „damit praktische Prinzipien . . .". Erdmann[1] vermutet: „außer dem Felde der Spekulation einen freien Raum erhalten"; Rosenkranz (nach Schopenhauer): „Gewalt über uns erhalten könnten"; Schulz: „in dieser Allgemeinheit sich ausbreiten können"; Erdmann[2]: „wenigstens als möglich angenommen werden können" (vgl. Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 516). Hartenstein ändert die ganze Konstruktion in: „weil praktische Prinzipien, ohne usw."

gleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen außer dem Felde der Spekulation Raum zu verschaffen; und dieses würde, dünkt mich, jene Naturanlage einigermaßen erklären.

Der praktische Nutzen, den eine bloße spekulative Wissenschaft haben mag, liegt außerhalb der Grenzen dieser Wissenschaft, kann also bloß als ein Scholion angesehen werden und gehört, wie alle Scholien, nicht als ein Teil zur Wissenschaft selbst. Gleichwohl liegt diese Beziehung doch wenigstens innerhalb den Grenzen der Philosophie, vornehmlich derjenigen, welche aus reinen Vernunftquellen schöpft, wo der spekulative Gebrauch der Vernunft in der Metaphysik mit dem prak-
[363] tischen in der Moral notwendig Einheit haben muß. Daher die unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft in einer Metaphysik, als Naturanlage betrachtet, nicht bloß als ein Schein, der aufgelöst zu werden bedarf, sondern auch als Naturanstalt seinem Zwecke nach, wenn man kann, erklärt zu werden verdient, wiewohl dieses Geschäft als überverdienstlich der eigentlichen Metaphysik mit Recht nicht zugemutet werden darf.

Für ein zweites, aber mehr mit dem Inhalte der Metaphysik verwandtes Scholion, müßte die Auflösung der Fragen gehalten werden, die in der Kritik von S. 647 bis 668[a]) fortgehen. Denn da werden gewisse Vernunftprinzipien vorgetragen, die die Naturordnung oder vielmehr den Verstand, der ihre Gesetze durch Erfahrung suchen soll, *a priori* bestimmen. Sie scheinen konstitutiv und gesetzgebend in Ansehung der Erfahrung zu sein, da sie doch aus bloßer Vernunft entspringen, welche nicht so wie Verstand als ein Prinzip möglicher Erfahrung angesehen werden darf. Ob nun diese Übereinstimmung darauf beruhe, daß, sowie Natur den Erscheinungen oder ihrem Quell, der Sinnlichkeit, nicht an sich selbst anhängt, sondern nur

---

a) Anhang zur transcendentalen Dialektik: „Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft", S. 670 bis 696 der zweiten Auflage (1. Aufl. 642—668).

in der Beziehung der letzteren auf den Verstand angetroffen wird, so diesem Verstande die durchgängige Einheit seines Gebrauchs zum Behuf einer gesamten möglichen Erfahrung (in einem System) nur mit Beziehung auf die Vernunft zukommen könne, mithin auch Erfahrung mittelbar unter der Gesetzgebung der Vernunft stehe: mag von denen, welche der Natur der Vernunft auch außer ihrem Gebrauch in der Metaphysik, sogar in den allgemeinen Prinzipien, eine Naturgeschichte überhaupt systematisch zu machen, nachspüren wollen, weiter erwogen werden; denn diese Aufgabe habe ich in der Schrift selbst zwar als wichtig vorgestellt, aber ihre Auflösung nicht versucht.*)

Und so endige ich die analytische Auflösung der [365]
von mir selbst aufgestellten Hauptfrage: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? indem ich von demjenigen, wo ihr Gebrauch wirklich, wenigstens in den Folgen gegeben ist, zu den Gründen ihrer Möglichkeit hinaufstieg.

---

*) Es ist mein immerwährender Vorsatz durch die[a]) Kritik gewesen, nichts zu versäumen, was die Nachforschung der Natur der reinen Vernunft zur Vollständigkeit bringen könnte, ob es gleich noch so tief verborgen liegen möchte. Es steht nachher in jedermanns Belieben, wie weit er seine Untersuchung[b]) treiben will, wenn ihm nur angezeigt worden, welche noch anzustellen sein möchten; denn dieses kann man von demjenigen billig erwarten, der es sich zum Geschäft gemacht hat, dieses ganze Feld zu übermessen, um es hernach zum künftigen Anbau und beliebigen Austeilung anderen zu überlassen. Dahin gehören auch die beiden Scholien, welche sich durch ihre Trockenheit Liebhabern wohl schwerlich empfehlen dürften und daher nur für Kenner hingestellt worden.

---

a) Schulz: „bei der“.
b) „Untersuchungen“? (Natorp).

Auflösung

der allgemeinen Frage der Prolegomenen:

Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Metaphysik, als Naturanlage der Vernunft, ist wirklich, aber sie ist auch für sich allein (wie die analytische Auflösung der dritten Hauptfrage bewies) dialektisch und trüglich. Aus dieser also die Grundsätze hernehmen wollen und in dem Gebrauche derselben dem zwar natürlichen, nichtsdestoweniger aber falschen Scheine folgen, kann niemals Wissenschaft, sondern nur eitle dialektische Kunst hervorbringen, darin es eine Schule der anderen zuvortun, keine aber jemals einen rechtmäßigen und dauernden Beifall erwerben kann.

Damit sie nun als Wissenschaft nicht bloß auf trügliche Überredung, sondern auf Einsicht und Überzeugung Anspruch machen könne, so muß eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrat der Begriffe *a priori*, die Einteilung derselben nach den verschiedenen Quellen: der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, ferner eine vollständige Tafel derselben und die Zergliederung aller dieser Begriffe mit allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis *a priori* vermittelst der Deduktion dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, alles aber in einem vollständigen System darlegen. Also enthält Kritik und auch sie ganz allein den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wonach Metaphysik als Wissenschaft zustande gebracht werden kann; durch andere Wege und Mittel ist sie unmöglich. Es fragt sich also hier nicht sowohl, wie dieses Geschäft möglich, sondern nur, wie es in Gang zu bringen und gute Köpfe von der bisherigen verkehrten und fruchtlosen zu einer untrüglichen Bearbeitung zu bewegen seien, und wie eine solche Vereinigung auf

den gemeinschaftlichen Zweck am füglichsten gelenkt werden könne.

Soviel ist gewiß: wer einmal Kritik gekostet hat, [366] den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche, womit er vorher aus Not vorlieb nahm, weil seine Vernunft etwas bedurfte und nichts Besseres zu ihrer Unterhaltung finden konnte. Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchimie, oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie. Ich bin dafür gut, daß niemand, der die Grundsätze der Kritik auch nur in diesen Prolegomenen durchgedacht und gefaßt hat, jemals wieder zu jener alten und sophistischen Scheinwissenschaft zurückkehren werde; vielmehr wird er mit einem gewissen Ergötzen auf eine Metaphysik hinaussehen, die nunmehr allerdings in seiner Gewalt ist, auch keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf, und die zuerst der Vernunft dauernde Befriedigung verschaffen kann. Denn das ist ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wissenschaften Metaphysik allein mit Zuversicht rechnen kann, nämlich daß sie zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie sich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig ist; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntnis nicht in den Gegenständen und in ihrer Anschauung (durch die sie nicht ferner eines Mehreren belehrt werden kann), sondern in sich selbst hat und, wenn sie die Grundgesetze ihres Vermögens vollständig und gegen alle Mißdeutung bestimmt dargestellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft *a priori* erkennen, ja auch nur, was sie mit Grund fragen könnte. Die sichere Aussicht auf ein so bestimmtes und geschlossenes Wissen hat einen besonderen Reiz bei sich, wenn man gleich allen Nutzen (von welchem ich hernach noch reden werde) beiseite setzt.

Alle falsche Kunst, alle eitle Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Kultur derselben ist zugleich der Zeitpunkt ihres Unterganges. Daß in Ansehung der Metaphysik diese Zeit jetzt da sei, beweist der Zustand, in welchen

sie bei allem Eifer, womit sonst Wissenschaften allerart bearbeitet werden, unter allen gelehrten Völkern verfallen ist. Die alte Einrichtung der Universitätsstudien erhält noch ihren Schatten, eine einzige Akademie der Wissenschaften bewegt noch dann und wann durch ausgesetzte Preise, ein und anderen[a]) Versuch darin zu machen; aber unter gründliche Wissenschaften wird sie nicht mehr gezählt, und man mag selbst urteilen, wie etwa ein geistreicher Mann, den man einen großen Metaphysiker nennen wollte, diesen wohlgemeinten, aber kaum von jemanden beneideten Lobspruch aufnehmen würde.

[367] Ob aber gleich die Zeit des Verfalls aller dogmatischen Metaphysik ungezweifelt da ist, so fehlt doch noch manches dran, um sagen zu können, daß die Zeit ihrer Wiedergeburt vermittelst einer gründlichen und vollendeten Kritik der Vernunft dagegen schon erschienen sei. Alle Übergänge, von einer Neigung zu der ihr entgegengesetzten gehen durch den Zustand der Gleichgültigkeit, und dieser Zeitpunkt ist der gefährlichste für einen Verfasser, aber, wie mich dünkt, doch der günstigste für die Wissenschaft. Denn wenn durch gänzliche Trennung vormaliger Verbindungen der Parteigeist erloschen ist, so sind die Gemüter in der besten Verfassung, nun[b]) allmählich Vorschläge zur Verbindung nach einem anderen Plane anzuhören.

Wenn ich sage, daß ich von diesen Prolegomenen hoffe, sie werden die Nachforschung im Felde der Kritik vielleicht rege machen und dem allgemeinen Geiste der Philosophie, dem es im spekulativen Teile an Nahrung zu fehlen scheint, einen neuen und viel versprechenden Gegenstand der Unterhaltung darreichen, so kann ich mir schon zum voraus vorstellen, daß jedermann, den[c]) die dornichten Wege, die ich ihn in der Kritik geführt habe, unwillig und überdrüssig gemacht haben, mich fragen werde, worauf

---

a) Schulz: „einen und den anderen“; Erdmann[1]: „der einen und anderen“; Hartenstein: „einen oder anderen“.

b) Kant: „nur“, korr. Hartenstein; oder (nach Schulz Erdmann[2]): „um“.

c) Kant: „der“ (Druckfehler).

ich wohl diese Hoffnung gründe. Ich antworte: *auf das unwiderstehliche Gesetz der Notwendigkeit.*

Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit und, was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaßes jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird. Nun kann das, was bis daher Metaphysik geheißen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Genüge tun; ihr aber gänzlich zu entsagen, ist doch auch unmöglich; also muß endlich eine Kritik der reinen Vernunft selbst *versucht* oder, wenn eine da ist, *untersucht* und in allgemeine Prüfung gezogen werden, weil es sonst kein Mittel gibt, diesem dringenden Bedürfnis, welches noch etwas mehr als bloße Wißbegierde ist, abzuhelfen.

Seitdem ich Kritik kenne, habe ich am Ende des Durchlesens einer Schrift metaphysischen Inhalts, die mich durch Bestimmung ihrer Begriffe, durch Mannigfaltigkeit und Ordnung und einen leichten Vortrag sowohl unterhielt als auch kultivierte, mich nicht entbrechen können, zu fragen: *hat dieser Autor wohl* [368] *die Metaphysik um einen Schritt weiter gebracht?* Ich bitte die gelehrten Männer um Vergebung, deren Schriften mir in anderer Absicht genutzt und immer zur Kultur der Gemütskräfte beigetragen haben, weil ich gestehe, daß ich weder in ihren noch in meinen geringeren Versuchen (denen doch Eigenliebe zum Vorteil spricht) habe finden können, daß dadurch die Wissenschaft im mindesten weiter gebracht worden, und dieses zwar aus dem ganz natürlichen Grunde, weil die Wissenschaft noch nicht existierte und auch nicht stückweise zusammengebracht werden kann, sondern ihr Keim in der Kritik vorher völlig präformiert sein muß. Man muß aber, um alle Mißdeutung zu verhüten, sich aus dem vorigen wohl erinnern, daß durch analytische Behandlung unserer Begriffe zwar dem Verstande allerdings recht viel ge-

nutzt, die Wissenschaft (der Metaphysik) aber dadurch nicht im mindesten weiter gebracht werde, weil jene Zergliederungen der Begriffe nur Materialien sind, daraus allererst Wissenschaft gezimmert werden soll. So mag man den Begriff von Substanz und Akzidenz noch so schön zergliedern und bestimmen; das ist recht gut als Vorbereitung zu irgendeinem künftigen Gebrauche. Kann ich aber gar nicht beweisen, daß in allem, was da ist, die Substanz beharre und nur die Akzidenzen wechseln, so war durch alle jene Zergliederung die Wissenschaft nicht im mindesten weiter gebracht. Nun hat Metaphysik weder diesen Satz noch den Satz des zureichenden Grundes, viel weniger irgendeinen zusammengesetzteren, als z. B. einen zur Seelenlehre oder Kosmologie gehörigen, und überall gar keinen synthetischen Satz bisher *a priori* gültig beweisen können; also ist durch alle jene Analysis nichts ausgerichtet, nichts geschafft und gefördert worden, und die Wissenschaft ist nach soviel Gewühl und Geräusch noch immer da, wo sie zu Aristoteles' Zeiten war, obzwar die Veranstaltungen dazu, wenn man nur erst den Leitfaden zu synthetischen Erkenntnissen gefunden hätte, ohnstreitig viel besser wie sonst getroffen worden.

Glaubt jemand sich hierdurch beleidigt, so kann er diese Beschuldigung leicht zunichte machen, wenn er nur einen einzigen synthetischen, zur Metaphysik gehörigen Satz anführen will, den er auf dogmatische Art *a priori* zu beweisen sich erbietet; denn nur dann, wenn er dieses leistet, werde ich ihm einräumen, daß er wirklich die Wissenschaft weiter gebracht habe; sollte dieser Satz auch sonst durch die gemeine Erfahrung genug bestätigt sein. Keine Forderung kann gemäßigter und billiger sein und im (unausbleiblich gewissen) Fall der Nichtleistung kein Ausspruch ge-
[369] rechter als der: daß Metaphysik als Wissenschaft bisher noch gar nicht existiert habe.

Nur zwei Dinge muß ich, im Fall daß die Ausforderung angenommen wird, verbitten: erstlich das Spielwerk von Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung, welches der Metaphysik ebenso schlecht ansteht als der Geometrie; zweitens die Entscheidung vermittelst der

Wünschelrute des sogenannten **gesunden Menschenverstandes**, die nicht jedermann schlägt, sondern sich nach persönlichen Eigenschaften richtet.

Denn, **was das erstere anlangt**, so kann wohl nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft, seine Urteile auf Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung gründen zu wollen. Alles, was *a priori* erkannt werden soll, wird ebendadurch für apodiktisch gewiß ausgegeben und muß also auch so bewiesen werden. Man könnte ebensogut eine Geometrie oder Arithmetik auf Mutmaßungen gründen wollen; denn was den *calculus probabilium* der letzteren betrifft, so enthält er nicht wahrscheinliche, sondern ganz gewisse Urteile über den Grad der Möglichkeit gewisser Fälle unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäß zutreffen müssen, ob diese gleich in Ansehung jedes einzelnen Zufalls nicht genug bestimmt ist. Nur in der empirischen Naturwissenschaft können Mutmaßungen (vermittelst der Induktion und Analogie) gelitten werden, doch so, daß wenigstens die Möglichkeit dessen, was ich annehme, völlig gewiß sein muß.

Mit der **Berufung auf den gesunden Menschenverstand**, wenn von Begriffen und Grundsätzen, nicht sofern sie in Ansehung der Erfahrung gültig sein sollen, sondern sofern sie auch außer den Bedingungen der Erfahrung für geltend ausgegeben werden wollen, die Rede ist[a]), ist es womöglich noch schlechter bewandt. Denn was ist der **gesunde Verstand**? Es ist der **gemeine Verstand**, sofern er richtig urteilt. Und was ist nun der gemeine Verstand? Es ist das Vermögen der Erkenntnis und des Gebrauchs der Regeln *in concreto*, zum Unterschiede des **spekulativen Verstandes**, welcher ein Vermögen der Erkenntnis der Regeln *in abstracto* ist. So wird der gemeine Verstand die Regel: daß alles, was geschieht, vermittelst seiner Ursache bestimmt sei, kaum verstehen, niemals aber so im allgemeinen ein-

a) „die Rede ist" Zusatz Hartensteins.

sehen können. Er fordert daher ein Beispiel aus Erfahrung und, wenn er hört, daß dieses nichts anderes bedeute, als was er jederzeit gedacht hat, wenn ihm
[370] eine Fensterscheibe zerbrochen oder ein Hausrat verschwunden war, so versteht er den Grundsatz und räumt ihn auch ein. Gemeiner Verstand hat also weiter keinen Gebrauch, als sofern er seine Regeln (obgleich dieselben ihm wirklich *a priori* beiwohnen) in der Erfahrung bestätigt sehen kann; mithin sie *a priori* und unabhängig von der Erfahrung einzusehen, gehört vor den spekulativen Verstand und liegt ganz außer dem Gesichtskreise des gemeinen Verstandes. Metaphysik hat es ja aber lediglich mit der letzteren Art Erkenntnis zu tun, und es ist gewiß ein schlechtes Zeichen eines gesunden Verstandes, sich auf jenen Gewährsmann zu berufen, der hier gar kein Urteil hat, und den man sonst wohl nur über die Achsel ansieht, außer wenn man sich im Gedränge sieht und sich in seiner Spekulation weder zu raten noch zu helfen weiß.

Es ist eine gewöhnliche Ausflucht, deren sich diese falschen Freunde des gemeinen Menschenverstandes (die ihn gelegentlich hochpreisen, gemeiniglich aber verachten) zu bedienen pflegen, daß sie sagen: Es müssen doch endlich einige Sätze sein, die unmittelbar gewiß seien[a]), und von denen man nicht allein keinen Beweis, sondern auch überall keine Rechenschaft zu geben brauche, weil man sonst mit den Gründen seiner Urteile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweise dieser Befugnis können sie (außer dem Satze des Widerspruchs, der aber die Wahrheit synthetischer Urteile darzutun nicht hinreichend ist) niemals etwas anderes Ungezweifeltes, was sie dem gemeinen Menschenverstande unmittelbar beimessen dürfen, anführen als mathematische Sätze: z. B. daß zweimal zwei vier ausmachen[b]), daß zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei u. a. m. Das sind aber Urteile, die von denen der Metaphysik himmelweit unter-

---

a) Erdmann[2]: „sind“ (Kant: „seyn“); vgl. aber die folgenden Konjunktive.

b) „ausmache“ (Erdmann[1])?

schieden sind. Denn in der Mathematik kann ich alles das durch mein Denken selbst machen (konstruieren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorstelle; ich tue zu einer Zwei die andere Zwei nach und nach hinzu und mache selbst die Zahl Vier, oder ziehe in Gedanken von einem Punkte zum anderen allerlei Linien und kann nur eine einzige ziehen, die sich in allen ihren Teilen (gleichen sowohl als ungleichen) ähnlich ist. Aber ich kann aus dem Begriffe eines Dinges durch meine ganze Denkkraft nicht den Begriff von etwas anderem, dessen Dasein notwendig mit dem ersteren verknüpft ist, herausbringen, sondern muß die Erfahrung zu Rate ziehen; und obgleich mir mein Verstand *a priori* (doch immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung) den Begriff von einer solchen Verknüpfung (der Kausalität) an die Hand gibt, so kann ich ihn doch nicht, wie die Begriffe der Mathematik, *a priori* in der Anschauung darstellen [371]
und also seine Möglichkeit *a priori* darlegen, sondern dieser Begriff samt den Grundsätzen seiner Anwendung bedarf immer, wenn er *a priori* gültig sein soll — wie es doch in der Metaphysik verlangt wird —, eine Rechtfertigung und Deduktion seiner Möglichkeit, weil man sonst nicht weiß, wieweit er gültig sei, und ob er nur in der Erfahrung oder auch außer ihr gebraucht werden könne. Also kann man sich in der Metaphysik als einer spekulativen Wissenschaft der reinen Vernunft niemals auf den gemeinen Menschenverstand berufen, aber wohl, wenn man genötigt ist, sie zu verlassen und auf alle reine spekulative Erkenntnis, welche jederzeit ein Mittel sein muß, mithin auch auf Metaphysik selbst und deren Belehrung (bei gewissen Angelegenheiten) Verzicht zu tun, und ein vernünftiger Glaube uns allein möglich, zu unserem Bedürfnis auch hinreichend (vielleicht gar heilsamer als das Wissen selbst) befunden wird. Denn alsdann ist die Gestalt der Sache ganz verändert. Metaphysik muß Wissenschaft sein, nicht allein im ganzen, sondern auch in[a]) allen ihren Teilen, sonst ist sie gar nichts; weil sie als Spekulation der reinen Vernunft sonst

---

a) „in" Zusatz von Hartenstein-Erdmann[1].

nirgends Haltung hat als an allgemeinen Einsichten. Außer ihr aber können Wahrscheinlichkeit und gesunder Menschenverstand gar wohl ihren nützlichen und rechtmäßigen Gebrauch haben, aber nach ganz eigenen Grundsätzen, deren Gewicht immer von der Beziehung aufs Praktische abhängt.

Das ist es, was ich zur Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft zu fordern mich berechtigt halte.

Anhang

von dem, was geschehen kann, um **Metaphysik als Wissenschaft wirklich zu machen.**

Da alle Wege, die man bisher eingeschlagen ist, diesen Zweck nicht erreicht haben, auch außer einer vorhergehenden Kritik der reinen Vernunft ein solcher wohl niemals erreicht werden wird, so scheint die Zumutung nicht unbillig, den Versuch, der hiervon jetzt vor Augen gelegt ist, einer genauen und sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, wofern man es nicht für noch ratsamer hält, lieber alle Ansprüche auf Metaphysik gänzlich aufzugeben, in welchem Falle,
[372] wenn man seinem Vorsatze nur treu bleibt, nichts dawider einzuwenden ist. Wenn man den Lauf der Dinge nimmt, wie er wirklich geht, nicht, wie er gehen sollte, so gibt es zweierlei Urteile: ein *Urteil, das vor der Untersuchung vorhergeht*, und dergleichen ist in unserem Falle dasjenige, wo der Leser aus seiner Metaphysik über die Kritik der reinen Vernunft (die allererst die Möglichkeit derselben untersuchen soll) ein Urteil fällt; und dann ein anderes *Urteil, welches auf die Untersuchung folgt*, wo der Leser die Folgerungen aus den kritischen Untersuchungen, die ziemlich stark wider seine sonst angenommene Metaphysik verstoßen dürften, eine Zeitlang beiseite zu setzen vermag und allererst die Gründe prüft, woraus jene Folgerungen abgeleitet sein mögen. Wäre das, was gemeine Metaphysik vorträgt, ausgemacht gewiß

(etwa wie Geometrie), so würde die erste Art zu urteilen gelten; denn wenn die Folgerungen gewisser Grundsätze ausgemachten Wahrheiten widerstreiten, so sind jene Grundsätze falsch und ohne alle weitere Untersuchung zu verwerfen. Verhält es sich aber nicht so, daß Metaphysik von unstreitig gewissen (synthetischen) Sätzen einen Vorrat habe und vielleicht gar so, daß ihrer eine Menge, die ebenso scheinbar als die besten unter ihnen, gleichwohl in ihren Folgerungen unter sich streitig sind[a]), überall aber ganz und gar kein sicheres Kriterium der Wahrheit eigentlich-metaphysischer (synthetischer) Sätze in ihr anzutreffen ist: so kann die vorhergehende Art zu urteilen nicht statthaben, sondern die Untersuchung der Grundsätze der Kritik muß vor allem Urteile über ihren Wert oder Unwert vorhergehen.

Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht.[b])

Dergleichen Urteil ist in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, der Zugabe drittem Stück, vom 19. Jenner 1782, S. 40 u. f. anzutreffen.

Wenn ein Verfasser, der mit dem Gegenstande seines Werkes wohl bekannt ist, der durchgängig eigenes Nachdenken in die Bearbeitung desselben zu legen beflissen gewesen, einem Rezensenten in die Hände fällt, der seinerseits scharfsichtig genug ist, die Momente auszuspähen, auf denen[c]) der Wert oder Unwert der Schrift eigentlich beruht, nicht an Worten hängt, sondern den Sachen nachgeht und bloß[d]) die Prinzipien, von denen der Verfasser ausging, sichtet und prüft, so mag dem letzteren wohl die Strenge des Urteils mißfallen, das Publikum ist dagegen gleichgültig, denn es gewinnt dabei; und der Verfasser selbst kann zufrieden sein, daß er Gelegenheit be-

a) Kant: „seyn", korr. Erdmann. [373]

b) Über die beiden von Arthur Warda veröffentlichten Manuskript-Fragmente zu diesem Abschnitt siehe Beilage I.

c) Kant: „die"; korr. Schulz.

d) Das in allen bisherigen Ausgaben vor *bloß* stehende *nicht* ist als sinnstörend, einem Vorschlage Natorps gemäß, gestrichen; vgl. übrigens auch den ersten Satz des *Entwurfs* in Beilage I.

kommt, seine von einem Kenner frühzeitig geprüften Aufsätze zu berichtigen oder zu erläutern und auf solche Weise, wenn er im Grunde Recht zu haben glaubt, den Stein des Anstoßes, der seiner Schrift in der Folge nachteilig werden könnte, beizeiten wegzuräumen.

Ich befinde mich mit meinem Rezensenten in einer ganz anderen Lage. Er scheint gar nicht einzusehen, worauf es bei der Untersuchung, womit ich mich (glücklich oder unglücklich) beschäftigte, eigentlich ankam; und, es sei nun Ungeduld, ein weitläuftiges Werk durchzudenken, oder verdrießliche Laune über eine angedrohte Reform einer Wissenschaft, bei der er schon längstens alles ins reine gebracht zu haben glaubte, oder, welches ich ungern vermute, ein wirklich eingeschränkter Begriff daran schuld, dadurch er sich über seine Schulmetaphysik niemals hinauszudenken vermag: kurz, er geht mit Ungestüm eine lange Reihe von Sätzen durch, bei denen man, ohne ihre Prämissen zu kennen, gar nichts denken kann, streut hin und wieder seinen Tadel aus, von welchem der Leser ebensowenig den Grund sieht, als er die Sätze versteht, dawider derselbe gerichtet sein soll, und kann also weder dem Publikum zur Nachricht nützen, noch mir im Urteile der Kenner das mindeste schaden; daher ich diese Beurteilung gänzlich übergangen sein würde, wenn sie mir nicht zu einigen Erläuterungen Anlaß gäbe, die den Leser dieser Prolegomenen in einigen Fällen vor Mißdeutung bewahren könnten.

Damit Rezensent aber doch einen Gesichtspunkt fasse, auf dem er am leichtesten auf eine dem Verfasser unvorteilhafte Art das ganze Werk vor Augen stellen könne, ohne sich mit irgendeiner besonderen Untersuchung bemühen zu dürfen, so fängt er damit an und endigt auch damit, daß er sagt: „dies Werk ist ein System des transscendentellen[a]) (oder, wie er es übersetzt, des höheren)*) Idealismus“.

---

*) Beileibe nicht der **höhere**. Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-großen Männer, um welche

---

a) So von Erdmann nach dem Wortlaut der Göttinger Rezension wieder hergestellt; Kant: „transscendenten“.

Beim Anblicke dieser Zeile sah ich bald, was für [374] eine Rezension da herauskommen würde, ungefähr so, als wenn jemand, der niemals von Geometrie etwas gehört oder gesehen hätte, einen Euklid fände und ersucht würde, sein Urteil darüber zu fällen, nachdem er beim Durchblättern auf viel Figuren gestoßen, etwa sagte: „Das Buch ist eine systematische Anweisung zum Zeichnen; der Verfasser bedient sich einer besonderen Sprache, um dunkle, unverständliche Vorschriften zu geben, die am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was jeder durch ein gutes natürliches Augenmaß zustande bringen kann usw.“

Laßt uns indessen doch zusehen, was denn das für ein Idealismus sei, der durch mein ganzes Werk geht, obgleich bei weitem noch nicht die Seele des Systems ausmacht.

Der Satz aller echten Idealisten, von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: „Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit.“

Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: „Alle Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“

Das ist aber gerade das Gegenteil von jenem eigentlichen Idealismus; wie kam ich denn dazu, mich

beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort: transscendental, dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Rezensenten nicht einmal gefaßt worden (so flüchtig hat er alles angesehen), bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (*a priori*) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heißt ihr Gebrauch transscendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird. Allen Mißdeutungen dieser Art ist in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden; allein der Rezensent fand seinen Vorteil bei Mißdeutungen.

dieses Ausdrucks zu einer ganz entgegengesetzten Absicht zu bedienen und, wie der Rezensent, ihn allenthalben zu sehen?

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf etwas, was man sehr leicht aus dem Zusammenhange der Schrift hätte einsehen können, wenn man gewollt hätte. Raum und Zeit samt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören bloß zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse. Allein diese, und unter ihnen vornehmlich Berkeley, sahen den Raum für eine bloße empirische Vorstellung an, die, ebenso wie die Erscheinungen in ihm, uns nur vermittelst der Erfahrung
[375] oder Wahrnehmung zusamt allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst: daß der Raum (und ebenso die Zeit, auf welche Berkeley nicht acht hatte) samt allen seinen Bestimmungen *a priori* von uns erkannt werden könne, weil er sowohl als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. Hieraus folgt: daß, da Wahrheit auf allgemeinen und notwendigen Gesetzen als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts *a priori* zum Grunde gelegt ward; woraus denn folgte, daß sie nichts als lauter Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) *a priori* aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgibt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden.*)

---

*) Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht und kann auch keine andere haben; der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntnis *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren

Mein sogenannter (eigentlich kritischer) Idealismus ist also von ganz eigentümlicher Art, nämlich so, daß er den gewöhnlichen umstürzt, daß durch ihn alle Erkenntnis *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst objektive Realität bekommt, welche ohne diese meine bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden könnte. Bei solcher Bewandtnis der Sachen wünschte ich, um[a]) allen Mißverstand zu verhüten, daß ich diesen meinen Begriff anders benennen könnte; aber ihn ganz abzuändern, will sich nicht wohl tun lassen. Es sei mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealismus zu nennen, um ihn vom dogmatischen des Berkeley und vom skeptischen des Cartesius zu unterscheiden.

Weiter finde ich in der Beurteilung dieses Buchs nichts Merkwürdiges. Der Verfasser derselben urteilt durch und durch *en gros*, eine Manier, die klüglich ge- [376]
wählt ist, weil man dabei sein eigen Wissen oder Nichtwissen nicht verrät; ein einziges ausführliches Urteil *en détail* würde, wenn es wie billig die Hauptfrage betroffen hätte, vielleicht meinen Irrtum, vielleicht auch das Maß der Einsicht des Rezensenten in dieser Art von Untersuchungen aufgedeckt haben. Es war auch kein übel ausgedachter Kunstgriff, um Lesern, welche sich nur aus Zeitungsnachrichten von Büchern einen Begriff zu machen gewohnt sind, die Lust zum Lesen des Buchs selbst frühzeitig zu benehmen, eine Menge von Sätzen, die außer dem Zusammenhange mit ihren Beweisgründen und Erläuterungen gerissen (vornehmlich so antipodisch, wie diese in Ansehung aller Schulmetaphysik sind), notwendig widersinnig lauten müssen, in einem Atem hintereinander herzusagen, die Geduld des Lesers bis zum

---

Erkenntnissen *a priori* (selbst denen[b]) der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellektuelle) Anschauung als die der Sinne schloß, weil man sich gar nicht einfallen ließ, daß Sinne auch *a priori* anschauen sollten.

---

a) Kant: „nun“, korr. Hartenstein.
b) Kant: „derer“, korr. Erdmann.

Ekel zu bestürmen, und dann, nachdem man mich mit dem sinnreichen Satze, daß beständiger Schein Wahrheit sei, bekannt gemacht hat, mit der derben, doch väterlichen Lektion zu schließen: Wozu denn der Streit wider die gemeine[a]) angenommene Sprache, wozu denn und woher die idealistische Unterscheidung? Ein Urteil, welches alles Eigentümliche meines Buches, da es vorher metaphysisch-ketzerisch sein sollte, zuletzt in eine bloße Sprachneuerung setzt und klar beweist, daß mein angemaßter Richter auch nicht das mindeste davon und obenein sich selbst nicht recht verstanden habe.*)

Rezensent spricht indessen wie ein Mann, der sich wichtiger und vorzüglicher Einsicht bewußt sein muß, die er aber noch verborgen hält; denn mir ist in Ansehung der Metaphysik neuerlich nichts bekannt geworden, was zu einem solchen Tone berechtigen könnte. Daran tut er aber sehr unrecht, daß er der Welt seine Entdeckungen vorenthält; denn es geht ohne Zweifel noch mehreren so wie mir, daß sie bei allem Schönen, was seit langer Zeit in diesem Fache
[377] geschrieben worden, doch nicht finden konnten, daß die Wissenschaft dadurch um einen Finger breit weiter

*) Der Rezensent schlägt sich mehrenteils mit seinem eigenen Schatten. Wenn ich die Wahrheit der Erfahrung dem Traum entgegensetze, so denkt er gar nicht daran, daß hier nur von dem bekannten *somnio objective sumto* der Wolfschen Philosophie die Rede sei; der bloß formal ist, und wobei es auf den Unterschied des Schlafens und Wachens gar nicht angesehen ist und in einer Transscendentalphilosophie auch nicht gesehen werden kann. Übrigens nennt er meine Deduktion der Kategorien und die Tafel der Verstandesgrundsätze: „gemein bekannte Grundsätze der Logik und Ontologie, auf idealistische Art ausgedrückt". Der Leser darf nur darüber diese Prolegomenen nachsehen, um sich zu überzeugen, daß ein elenderes und selbst historisch unrichtigeres Urteil gar nicht könne gefällt werden.

a) „gemeine" nach dem Wortlaut von Kants erstem Entwurf (s. unten Beilage I) hinzugesetzt; was auch dem Wortlaut der Göttinger Rezension (s. Beilage II gegen Ende): „diese gemein angenommene" besser entspricht. Erdmann[2] setzt: „die gemein angenommene".

gebracht worden. Sonst Definitionen anspitzen, lahme Beweise mit neuen Krücken versehen, dem Cento[a]) der Metaphysik neue Lappen oder einen veränderten Zuschnitt geben, das findet man noch wohl, aber das verlangt die Welt nicht. Metaphysischer Behauptungen ist die Welt satt; man will die Möglichkeit dieser Wissenschaft, die Quellen, aus denen Gewißheit in derselben abgeleitet werden könne, untersucht wissen[b]) und sichere Kriterien haben[c]), den dialektischen Schein der reinen Vernunft von der Wahrheit zu unterscheiden. Hierzu muß der Rezensent den Schlüssel besitzen, sonst würde er nimmermehr aus so hohem Tone gesprochen haben.

Aber ich gerate auf den Verdacht, daß ihm ein solches Bedürfnis der Wissenschaft vielleicht niemals in Gedanken gekommen sein mag; denn sonst würde er seine Beurteilung auf diesen Punkt gerichtet und selbst ein fehlgeschlagener Versuch in einer so wichtigen Angelegenheit Achtung bei ihm erworben haben. Wenn das ist, so sind wir wieder gute Freunde. Er mag sich so tief in seine Metaphysik hineindenken, als ihm gut dünkt, daran soll ihn niemand hindern; nur über das, was außer der Metaphysik liegt, die in der Vernunft befindliche Quelle derselben, kann er nicht urteilen. Daß mein Verdacht aber nicht ohne Grund sei, beweise ich dadurch, daß er von der Möglichkeit[d]) der synthetischen Erkenntnis *a priori*, welche die eigentliche Aufgabe war, auf deren Auflösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht, und worauf meine Kritik (ebenso wie hier meine Prolegomena) ganz und gar hinauslief, nicht ein Wort erwähnte. Der Idealismus, auf den er stieß und an welchem er auch hängen blieb, war nur, als das einzige Mittel jene Aufgabe aufzulösen, in den Lehrbegriff aufgenommen worden (wiewohl er denn auch

a) = Flickwerk.

b) „untersucht wissen", von mir nach dem ersten Entwurf hinzugefügt.

c) „haben", nach dem Manuskript Kants hinzugefügt.

d) Kant: „Metaphysik" (Schreib- oder Druckfehler, denn in Kants Manuskript stand auch das von Hartenstein eingesetzte „Möglichkeit").

noch aus anderen Gründen seine[a]) Bestätigung erhielt); und da hätte er zeigen müssen, daß entweder jene Aufgabe die Wichtigkeit nicht habe, die ich ihr (wie auch jetzt in den Prolegomenen) beilege, oder daß sie durch meinen Begriff von Erscheinungen gar nicht oder auch auf andere Art besser könne aufgelöst werden; davon aber finde ich in der Rezension kein Wort. Der Rezensent verstand also nichts von meiner Schrift und vielleicht auch nichts von dem Geist und dem Wesen der Metaphysik selbst, wofern nicht vielmehr, welches ich lieber annehme, Rezensenteneilfertigkeit, über die Schwierigkeit, sich durch soviel Hindernisse durchzuarbeiten, entrüstet, einen nachteiligen Schatten auf das vor ihm liegende Werk warf und es ihm in seinen Grundzügen unkenntlich machte.

[378] Es fehlt noch sehr viel daran, daß eine gelehrte Zeitung, ihre Mitarbeiter mögen auch mit noch so guter Wahl und Sorgfalt ausgesucht werden, ihr sonst verdientes Ansehen im Felde der Metaphysik ebenso wie anderwärts behaupten könne. Andere Wissenschaften und Kenntnisse haben doch ihren Maßstab. Mathematik hat ihren in sich selbst, Geschichte und Theologie in weltlichen oder heiligen Büchern, Naturwissenschaft und Arzneikunst in Mathematik und Erfahrung, Rechtsgelehrsamkeit in Gesetzbüchern und sogar Sachen des Geschmacks in Mustern der Alten. Allein zur Beurteilung des Dinges, das Metaphysik heißt, soll erst der Maßstab gefunden werden (ich habe einen Versuch gemacht, ihn sowohl als seinen Gebrauch zu bestimmen). Was ist nun so lange, bis dieser ausgemittelt wird, zu tun, wenn doch über Schriften dieser Art geurteilt werden muß? Sind sie von dogmatischer Art, so mag man es halten, wie man will; lange wird keiner hierin über den anderen den Meister spielen, ohne daß sich einer findet, der es ihm wieder vergilt. Sind sie aber von kritischer Art, und zwar nicht in Absicht auf andere Schriften, sondern auf die Vernunft selbst, sodaß der Maßstab der Beurteilung nicht schon angenommen werden kann, sondern aller-

a) Kant: „ihre“, korr. Erdmann; im Manuskript steht statt dessen: „vor sich selbst“.

erst gesucht wird: so mag Einwendung und Tadel unverbeten[a]) sein, aber Verträglichkeit muß dabei doch zum Grunde liegen, weil das Bedürfnis gemeinschaftlich ist und der Mangel benötigter Einsicht ein richterlich entscheidendes Ansehen unstatthaft macht.

Um aber diese meine Verteidigung zugleich an das Interesse des philosophierenden gemeinen Wesens zu knüpfen, schlage ich einen Versuch vor, der über die Art, wie alle metaphysischen Untersuchungen auf ihren gemeinschaftlichen Zweck gerichtet werden müssen, entscheidend ist. Dieser ist nichts anderes, als was sonst wohl Mathematiker getan haben, um in einem Wettstreit den Vorzug ihrer Methoden auszumachen, nämlich eine Ausforderung an meinen Rezensenten, nach seiner Art irgendeinen einzigen von ihm behaupteten wahrhaftig metaphysischen, d. i. synthetischen und *a priori* aus Begriffen erkannten[b]), allenfalls auch einen der unentbehrlichsten, als z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz oder der notwendigen Bestimmung der Weltbegebenheiten durch ihre Ursache, aber, wie es sich gebührt, durch Gründe *a priori* zu erweisen. Kann er dies nicht (Stillschweigen aber ist Bekenntnis), so muß er einräumen: daß, da Metaphysik ohne apodiktische Gewißheit der Sätze dieser Art ganz und gar nichts ist, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit derselben vor allen Dingen zuerst in einer Kritik der reinen Vernunft ausgemacht werden [379]
müsse; mithin ist er verbunden, entweder zu gestehen, daß meine Grundsätze der Kritik richtig sind, oder ihre Ungültigkeit zu beweisen. Da ich aber schon zum voraus sehe, daß, so unbesorgt er sich auch bisher auf die Gewißheit seiner Grundsätze verlassen hat, dennoch, da es auf eine strenge Probe ankommt, er in dem ganzen Umfange der Metaphysik auch nicht einen einzigen auffinden werde, mit dem er dreist auftreten könne, so will ich ihm die vorteilhafteste Bedingung bewilligen, die man nur in einem Wettstreite

---

a) In Kants Manuskript: „zwar unverboten".

b) sc. Satz; welches Wort in dem an dieser Stelle etwas anders lautenden Manuskript steht.

erwarten kann, nämlich ihm das *onus probandi* abnehmen und es mir auflegen lassen.

Er findet nämlich in diesen Prolegomenen und in meiner Kritik, S. 426 bis 461[a]) acht Sätze, deren zwei und zwei immer einander widerstreiten, jeder aber notwendig zur Metaphysik gehört, die ihn entweder annehmen oder widerlegen muß (wiewohl kein einziger derselben ist, der nicht zu seiner Zeit von irgendeinem Philosophen wäre angenommen worden). Nun hat er die Freiheit, sich einen von diesen acht Sätzen nach Wohlgefallen auszusuchen und ihn ohne Beweis, den ich ihm schenke, anzunehmen; aber nur einen (denn ihm wird die Zeitverspillerung ebensowenig dienlich sein wie mir), und alsdann meinen Beweis des Gegensatzes anzugreifen. Kann ich nun diesen gleichwohl retten und auf solche Art zeigen, daß nach Grundsätzen, die jede dogmatische Metaphysik notwendig anerkennen muß, das Gegenteil des von ihm adoptierten Satzes gerade ebenso klar bewiesen werden könne, so ist dadurch ausgemacht, daß in der Metaphysik ein Erbfehler liege, der nicht erklärt, viel weniger gehoben werden kann, als wenn man bis zu ihrem Geburtsort, der reinen Vernunft selbst, hinaufsteigt; und so muß meine Kritik entweder angenommen oder an ihre Statt eine bessere gesetzt, sie also wenigstens studiert werden; welches das einzige ist, das ich jetzt nur verlange. Kann ich dagegen meinen Beweis nicht retten, so steht ein synthetischer Satz *a priori* aus dogmatischen Grundsätzen auf der Seite meines Gegners fest, meine Beschuldigung der gemeinen Metaphysik war darum ungerecht, und ich erbiete mich, seinen Tadel meiner Kritik (obgleich das lange noch nicht die Folge sein dürfte) für rechtmäßig zu erkennen. Hierzu aber würde es, dünkt es mich, nötig sein, aus dem Inkognito zu treten, weil ich nicht absehe, wie es sonst zu verhüten wäre, daß ich nicht statt einer[b]) Aufgabe von ungenannten
[380] und doch unberufenen Gegnern mit mehreren beehrt oder bestürmt würde.

---

a) Die Thesen und Antithesen der vier Antinomien, S. 454—489 der zweiten Auflage.

b) Von mir gesperrt (K. V.)

Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, auf welche das Urteil folgen kann.

Ich bin dem gelehrten Publikum auch für das Stillschweigen verbunden, womit es eine geraume Zeit hindurch meine Kritik beehrt hat; denn dieses beweist doch einen Aufschub des Urteils und also einige Vermutung, daß in einem Werke, was alle gewohnten Wege verläßt und einen neuen einschlägt, in den man sich nicht sofort finden kann, doch vielleicht etwas liegen möge, wodurch ein wichtiger, aber jetzt abgestorbener Zweig menschlicher Erkenntnisse neues Leben und Fruchtbarkeit bekommen könne, mithin eine Behutsamkeit, durch kein übereiltes Urteil das noch zarte Pfropfreis abzubrechen und zu zerstören. Eine Probe eines aus solchen Gründen verspäteten Urteils kommt mir nur eben jetzt in der Gothaischen gelehrten Zeitung vor Augen, dessen Gründlichkeit (ohne mein hierbei verdächtiges Lob in Betracht zu ziehen) aus der faßlichen und unverfälschten Vorstellung eines zu den ersten Prinzipien meines Werks gehörigen Stücks jeder Leser von selbst wahrnehmen wird.

Und nun schlage ich vor, da ein weitläuftig Gebäude unmöglich durch einen flüchtigen Überschlag sofort im ganzen beurteilt werden kann, es von seiner Grundlage an Stück für Stück zu prüfen und hierbei gegenwärtige Prolegomena als einen allgemeinen Abriß zu brauchen, mit welchem dann gelegentlich das Werk selbst verglichen werden könnte. Dieses Ansinnen, wenn es nichts weiter als meine Einbildung von Wichtigkeit, die die Eitelkeit gewöhnlichermaßen allen eigenen Produkten leiht, zum Grunde hätte, wäre unbescheiden und verdiente mit Unwillen abgewiesen zu werden. Nun aber stehen die Sachen der ganzen spekulativen Philosophie so, daß sie auf dem Punkte sind, völlig zu erlöschen, obgleich die menschliche Vernunft an ihnen mit nie erlöschender Neigung hängt, die nur darum, weil sie unaufhörlich getäuscht wird, es jetzt, obgleich vergeblich, versucht, sich in Gleichgültigkeit zu verwandeln.

In unserem denkenden Zeitalter läßt sich nicht vermuten, daß nicht viele verdiente Männer jede gute

Veranlassung benutzen sollten, zu dem gemeinschaftlichen Interesse der sich immer mehr aufklärenden Vernunft mitzuarbeiten, wenn sich nur einige Hoffnung
[381] zeigt, dadurch zum Zweck zu gelangen. Mathematik, Naturwissenschaft, Gesetze, Künste, selbst Moral usw. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die bloße reine und spekulative Vernunft abgestochen ist, und dessen Leere uns zwingt, in Fratzen oder Tändelwerk oder auch Schwärmerei dem Scheine nach Beschäftigung und Unterhaltung, im Grunde aber nur Zerstreuung zu suchen, um den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Bestimmung gemäß etwas verlangt, was sie für sich selbst befriedige und nicht bloß zum Behuf anderer Absichten oder zum Interesse der Neigungen in Geschäftigkeit versetze. Daher hat eine Betrachtung, die sich bloß mit diesem Umfange der für sich selbst bestehenden Vernunft beschäftigt, darum weil eben in demselben alle anderen Kenntnisse, sogar Zwecke zusammenstoßen und sich[a]) in ein Ganzes vereinigen müssen, wie ich mit Grund vermute, für jedermann, der es nur versucht hat, seine Begriffe so zu erweitern, einen großen Reiz, und ich darf wohl sagen einen größeren als jedes andere theoretische Wissen, welches man gegen jenes nicht leichtlich eintauschen würde.

Ich schlage aber darum diese Prolegomena zum Plane und Leitfaden der Untersuchung vor und nicht das Werk[b]) selbst, weil ich mit diesem zwar, was den Inhalt, die Ordnung und Lehrart und die Sorgfalt betrifft, die auf jeden Satz gewandt worden, um ihn genau zu wägen und zu prüfen, ehe ich ihn hinstellte, auch noch jetzt ganz wohl zufrieden bin (denn es haben Jahre dazu gehört, mich nicht allein von dem Ganzen, sondern bisweilen auch nur von einem einzigen Satze in Ansehung seiner Quellen völlig zu befriedigen), aber mit meinem Vortrage in einigen Abschnitten der Elementarlehre, z. B. der Deduktion der Verstandesbegriffe oder dem von den Paralogismen der reinen

a) „sich“ fehlt bei Kant.
b) Kant: „des Werks“, korr. Schopenhauer.

Vernunft, nicht völlig zufrieden bin, weil eine gewisse Weitläuftigkeit in denselben die Deutlichkeit hindert, an deren statt man das, was hier die Prolegomenen in Ansehung dieser Abschnitte sagen, zum Grunde der Prüfung legen kann.

Man rühmt von den Deutschen, daß, wozu Beharrlichkeit und anhaltender Fleiß erforderlich sind, sie es darin weiter als andere Völker bringen können. Wenn diese Meinung gegründet ist, so zeigt sich hier nun eine Gelegenheit, ein Geschäfte, an dessen glücklichem Ausgange kaum zu zweifeln ist und woran alle denkenden Menschen gleichen Anteil nehmen, welches doch bisher nicht gelungen war, zur Vollendung zu bringen und jene vorteilhafte Meinung zu bestätigen; vornehmlich, da die Wissenschaft, welche es betrifft, von so besonderer Art ist, daß sie auf einmal zu ihrer ganzen Vollständigkeit und in denjenigen *beharrlichen* [382] *Zustand* gebracht werden kann, da sie nicht im mindesten weiter gebracht und durch spätere Entdeckung weder vermehrt noch auch nur verändert werden kann (den Ausputz durch hin und wieder vergrößerte Deutlichkeit oder angehängten Nutzen in allerlei Absicht rechne ich hierher nicht): ein Vorteil, den keine andere Wissenschaft hat noch haben kann, weil keine ein so völlig isoliertes, von anderen unabhängiges und mit ihnen unvermengtes Erkenntnisvermögen betrifft. Auch scheint dieser meiner Zumutung der jetzige Zeitpunkt nicht ungünstig zu sein, da man jetzt in Deutschland fast nicht weiß, womit man sich außer den sogenannten nützlichen Wissenschaften noch sonst beschäftigen könne, sodaß es doch nicht bloßes Spiel, sondern zugleich Geschäft sei, wodurch ein bleibender Zweck erreicht wird.

Wie die Bemühungen der Gelehrten zu einem solchen Zweck vereinigt werden könnten, dazu die Mittel zu ersinnen, muß ich anderen überlassen. Indessen ist meine Meinung nicht, irgend jemanden eine bloße Befolgung meiner Sätze zuzumuten, oder mir auch nur mit der Hoffnung derselben zu schmeicheln, sondern es mögen sich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen oder auch Bestätigung, Ergänzung und Erweiterung dabei zutragen:

wenn die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es jetzt nicht mehr fehlen, daß nicht ein Lehrgebäude, wenn gleich nicht das meinige, dadurch zustande komme, was ein Vermächtnis für die Nachkommenschaft werden kann, dafür sie Ursache haben wird, dankbar zu sein.

Was, wenn man nur allererst mit den Grundsätzen der Kritik in Richtigkeit ist, für eine Metaphysik ihr zufolge könne erwartet werden, und wie diese keineswegs, dadurch daß man ihr die falschen Federn abgezogen, armselig und zu einer nur kleinen Figur herabgesetzt erscheinen dürfe, sondern in anderer Absicht reichlich und anständig ausgestattet erscheinen könne, würde hier zu zeigen zu weitläuftig sein; allein andere große Nutzen, die eine solche Reform nach sich ziehen würde, fallen sofort in die Augen. Die gemeine Metaphysik schaffte dadurch doch schon Nutzen, daß sie die Elementarbegriffe des reinen Verstandes aufsuchte, um sie durch Zergliederung deutlich und durch Erklärungen bestimmt zu machen. Dadurch ward sie eine Kultur für die Vernunft, wohin diese sich auch nachher zu wenden gut finden möchte. Allein das war auch alles Gute, was sie tat. Denn dieses ihr Verdienst vernichtete sie dadurch wieder, daß sie durch waghalsige Behauptungen den Eigendünkel, durch subtile Ausflüchte und Beschönigung[a]) die Sophisterei und durch die Leichtigkeit, über die schwersten Aufgaben mit ein wenig Schulweisheit wegzukommen, die Seichtigkeit begünstigte, welche desto verführerischer ist, je mehr sie einerseits etwas von der Sprache der Wissenschaft, andererseits von der Popularität anzunehmen die Wahl hat und dadurch allen alles, in der Tat aber überall nichts ist. Durch Kritik dagegen wird unserem Urteil der Maßstab zugeteilt, wodurch Wissen von Scheinwissen mit Sicherheit unterschieden werden kann, und diese gründet, dadurch daß sie in der Metaphysik in ihre volle Ausübung gebracht wird, eine Denkungsart, die ihren wohltätigen Einfluß nachher auf jeden anderen Vernunftgebrauch erstreckt und zuerst den wahren

---

a) „Beschönigungen“ (Natorp)?

philosophischen Geist einflößt. Aber auch der Dienst, den sie der Theologie leistet, indem sie solche von dem Urteil der dogmatischen Spekulation unabhängig macht und sie ebendadurch wider alle Angriffe solcher Gegner völlig in Sicherheit stellt, ist gewiß nicht gering zu schätzen. Denn gemeine Metaphysik, ob sie gleich jener viel Vorschub verhieß, konnte doch dieses Versprechen nachher nicht erfüllen und hatte noch überdem dadurch, daß sie spekulative Dogmatik zu ihrem Beistand aufgeboten, nichts anderes getan, als Feinde wider sich selbst zu bewaffnen. Schwärmerei, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kann, als nur wenn sie sich hinter einer Schulmetaphysik verbirgt, unter deren Schutz sie es wagen darf, gleichsam mit Vernunft zu rasen, wird durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, und über das alles kann es doch einem Lehrer der Metaphysik nicht anders als wichtig sein, einmal mit allgemeiner Beistimmung sagen zu können, daß, was er vorträgt, nun endlich auch Wissenschaft sei und dadurch dem gemeinen Wesen wirklicher Nutzen geleistet werde.

Beilage I.

Eine Vorarbeit Kants zu seinen Prolegomenen.

In dem Nachlaß von Kants Freund Scheffner in Königsberg fanden sich zwei von dem ersten eigenhändig beschriebene Foliobogen mit Ausarbeitungen zu dem Abschnitt: *Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht* (in unserer Ausgabe, *Anhang* S. 149—158). Sie sind in wortgetreuem Abdruck von dem verdienten Kantforscher Arthur Warda in Band XXXVII der *Altpreußischen Monatsschrift S. 537—553,* nebst vorausgeschickter Einleitung *(S. 533—537),* veröffentlicht worden.

Der zweite Bogen hat fast den nämlichen Wortlaut wie die entsprechenden Seiten des gedruckten Textes. Er stellt allem Anschein nach die letzte Niederschrift Kants selbst vor dem Druck dar, von der dann vermutlich noch eine Abschrift für den Druck genommen worden ist. Die Abweichungen von dem gedruckten Text (die mit einer Ausnahme schon von Warda a. a. O. notiert worden sind) betreffen fast nur orthographische oder stilistische Kleinigkeiten; soweit sie ein sachliches Interesse bieten, sind sie in den Anmerkungen unserer Ausgabe, S. 154—157, verzeichnet. Das Fragment entspricht den Seiten 153 Mitte (von „Weiter finde ich . . .“ an) bis 158 Ende („bestimmt würde“), umfaßt also etwas mehr als die zweite Hälfte des ganzen Abschnitts; die Anmerkung auf Seite 154 fehlt. Ein Abdruck dieses Bogens hätte sonach für unsere Leser kein Interesse gehabt.

Anders verhält es sich mit dem ersten Bogen. Dieser stellt nur einen, vielleicht den ersten, Ent-

wurf zu jenem Abschnitt des *Anhangs* dar. Er entspricht dem gedruckten Text nur teilweise — nämlich den Seiten 149 Mitte bis 152 oben und wieder Seite 153 Mitte bis 155 Mitte —, und auch hier nur im gedanklichen Inhalt, dagegen nur an einzelnen Stellen auch in der Form. Er ist nicht nur für die Arbeitsweise Kants sehr charakteristisch, sondern bietet auch auf seiner letzten Seite eine Reihe weiterer einzelner Gedanken, die von dem Philosophen, so wie sie ihm während der Arbeit aufstießen, kurz hingeworfen wurden, ohne deshalb sämtlich später für die Druckschrift benutzt zu werden. Besonders bedeutsam ist der drittletzte und vorletzte Absatz, wegen der klaren Ankündigung der kritischen Ethik bezw. der „in kurzem" erscheinenden Schrift *(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*; während der letzte eine interessante schriftstellerische Selbstkritik enthält.

Wir geben daher im folgenden einen genauen Abdruck dieses ersten Bogens nach der von Warda besorgten wortgetreuen Wiedergabe des Originals. Noch fehlt jede Interpunktion. Auch finden sich zahlreiche durchstrichene Wörter, die von uns durch eingeklammerte Kursivschrift wiedergegeben sind.

Erster Bogen, erste Seite.

Strenge critische Beurtheilungen wenn sie auf die Principien [*des*] eines Werks gerichtet [*sind*] und gründlich seyn [*ob sie gl*] interessiren wenigstens das Publicum dadurch daß sie den Verfasser nothigen seine [*Fehler*] Gedanken [*besser*] mehr zu bestimmen oder seine Fehler zu verbessern. Der Recensent meines Werks hat es nicht gut gefunden weder mich noch das Publicum durch seine Beurtheilung zu belehren es sey daß er uber einem weitläuftigen Werke welches mir jahre gekostet hat um es durchzudenken nicht lange weilen mochte oder daß eine unlustige Laune ihn bebrachte es aus einem [*nachtheiligen*] unvortheilhaften Gesichtspuncte anzusehen oder welches ich ungerne annehmen mochte daß er sich so tief in seinen Schulbegrif von Metaphysik hineingedacht hat daß es ihm nunmehr ganzlich unmoglich ist seine Idee [*über dens*] zu erweitern und eine schon ein [*zu*] studirte

Wissenschaft einer Reform zu unterwerfen. Ich würde daher auch davon garnicht Worte machen da seine Beurtheilung [*so viel ich*] mir nichts schadet wenn pp.

Er fängt davon [*an daß er einen*] von dem Werke diesen Begrif zu machen den er bis zu Ende des Werks verfolgt [*de*] es sey namlich nichts mehr oder Weniger als ein System des Idealismus. Dieses Urteil kommt ungefehr so hinaus wie wenn jemand [*ein Buch von*] etwa einen Euclid in die Hand bekommen hätte ohne jemals von [*der*] Geometrie den mindesten Begrif gehabt zu haben und aufgefodert würde sein Urteil davon zu fallen. Er würde dünkt mich indem der im Durchblättern so viel Figuren gesehen beym Anfange sich nicht verweilt und daher von dem weiteren keinen Begrif hatte etwa sagen dieses Buch ist eine Anweisung zum Zeichnen: der Verfasser bedient sich [*allerley*] einer besonderen Sprache [*zu gemei*] um sachen zu lehren die das gemeine Augenmaaß leicht und natürlich verrichten könte u. s. w.

Laßt uns aber doch zusehen worinn denn ob denn auch wirklich ein [*der von mein von ihm so übel aufgenommene*] Idealism in dem Sinne darinn ihn der Autor nimmt [*der ihn*] darin anzutreffen ist.

Der Satz der Idealisten von der Eleatischen Schule an bis auf Berkley lautete so: Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein und nur in den Ideen des reinen Verstandes ist Wahrheit

Der Satz der gewissermaaßen den Thema meines ganzen Werks habe und [*worauf ich alle Critik z*] und welchen [*ich oft*] unzähliche mal und zwar auf das deutlichste eingescharft habe heißt dagegen: [*E*] Alle Erkenntnis durch blossen reinen Verstand und reine Vernunft ist nicht als lauter Schein und nur in der Erfahrung.

Erster Bogen, zweite Seite.

Das ist nun gerade das Gegentheil des Idealismus und wie geht es denn zu [*daß*] da ich doch selbst an einem Orte meinen Begrif von de [*m*] n [*Gebrauch*] Gegenstanden der Sinne einen ' transscendentalen Idealism den der Autor durch höhern übersetzt und den ich jetzt lieber den formalen nennen möchte ge-

nannt habe. Wenn man vornehmlich auf den Anfang des Werks und überhaupt auf jeden Schritt den ich jederzeit mit viel Behutsamkeit gethan habe mit [*Sor*] proportionirter Aufmerksamkeit Acht hat so wird man [*sich*] die Antwort von selbst finden. Mein so genannter Idealism ist von seiner ganz eigenthümlichen Art durch ihn allein bekommen alle unsere Erkenntnisse a priori selbst die Geometrie obiective Realität § d. i. sie können auf warhafte Gegenstände bezogen werden da sie sonst blos [*idealische*] Vorstellungen eingebildeter idealischer [*und eingebil*] Dinge seyn würden also ist es ein Idealism der den im eigentlichen Sinne so genannten [*gänzlich stürzt*] vernichtet dadurch daß er dem Raum und der Zeit pp. aller Idealism [*in*] als System ist auf schwärmerey angelegt (der der cartesianisten ist eigentlich nur Problem) man kan aber kein sicheres Gegenmittel [*wodu*] wieder schwärmerey einer seits oder auch Unglaube anderer seits erdenken als hier wenigstens versucht worden.

Nachdem [*sich*] der Recensent einmal diese verkehrte Idee in dem Kopf gefaßt hatte so verlies er sie nicht mehr sondern führte sie durch die ganze Beurtheilung durch und man kan leicht denken daß manche andere arme Sätze die [*nichts mit*] von diesem Gifte [*zu thun*] doch nichts empfangen hatten wie Unkraut in [*einer*] der allgemeinen Niederlage ohne Verschonen [*niedergemacht nieder*] mit weggemähet worden.

Mein System der Categorieen war ([*weil ich doch*] wie es der Nahme schon giebt) das alte des Aristoteles welches der Rec: vermuthlich das logisch-metaphysische nennt weil die Ausleger des Aristoteles bis auf die letzte sich nie recht einigen konnten ob sie es zur Logik oder Metaphysik zählen sollten [*und zwa nämlich nicht zu einer Logik überhaupt nach unsern Begriffen (die blos die form des Verstandes enthalt) sondern nach der Aristotelischen*] weil sie zur Logik [*au*] nicht blos wie wir die Form des Verstandes sondern auch die allgemeine Themata [*und*] die im Gebrauche desselben vorkommen zähleten die denn freylich auch in der Metaphysik vorkommen. Nun möchte ich doch gerne sehen wie Recens: Raum und Zeit die in die Liste der

Categorieen des Aristoteles gehören unter [*die*] den 4 logischen Functionen der Urtheile überhaupt antreffen will und doch besteht das Wesen meiner Categorieen eben darinn daß sie lediglich au[*f*]s [*dem formalen Gebrauche des Verstandes der*] der Form der Urtheile überhaupt nur [*auf*] so daß sie zur Bestimmung der Obiecte überhaupt angewandt werden entspringen also waren des Aristoteles Categorieen nicht meine Categorieen. [*So*]

Er wolte nicht einen besonderen Satz angreifen er besorgte in einen Kampf verwickelt zu werden darin er keine Gefahr liefe der Criticus en gros aber nicht im Detail.*)

Erster Bogen, dritte Seite.

Bogen XXXVI.**)

Weiterhin ist nichts merkwürdiges als daß Recens: aus einem Buche welches in Ansehung [*aller*] der Schulmetaphysik durch und durch aber mit Grunde antipodisch ist sätze die ohne Beweis [*freylich ganz*] notwendig wiedersinnisch [*kling*] lauten müssen herausnimt und [*zu se*] an ein ander reihet freylich eine Schnur die eher einer Kette von Insecten als einer Schnur Perlen ähnlich sieht und vor der mir beynahe selber ekeln solte und endigt [*endlich*] indem er zu seinem Idealismus zurück kehrt und mich mit dem sinreichen Satze bekant macht das beständige Schein Warheit damit daß er mir eine derbe [*und*] aber nach dem vorhergehenden zu Urtheilen noch zu gelinde Lection giebt: Wozu denn der Streit gegen die gemeine angenommene Sprache wozu denn und woher die idealistische Unterscheidung.

Recens. spricht als ein Mann der sich wichtiger aber bis jetzt von ihm noch verborgen gehaltener Einsichten [*bewust*] und dadurch einer Ueberlegenheit bewust seyn muß [*ist*] die einem jeden [*Achtung*] Furcht einflößen kan. [*daß ich denn Ich halte sie aber darum vor geheim gehaltene Einsichten die der Welt noch verheelt*

*) *Schon durch kleine flüchtige Schrift als nur nachträglich hingeworfene Gedanken kenntlich* (Warda).

**) *Die Bedeutung dieser Bezeichnung wird sich nicht aufklären lassen* (Warda).

seyn mögen] Denn mir ist in Sachen dieser Art neuerlich nichts bekannt geworden was jemand zu einem solchen Tone berechtigen konnte. Sonst wenn Definitionen anspitzen lahme [*Def*] Beweise mit neuen Krücken [*geben*] versehen oder [*den*] einen Cento von Metaphysik [*je*] bey jeder Auflage mit neuen Lappen flicken metaphysischer Sätze ist man satt und will die Möglichkeit derselben untersucht wissen. ein Verdienst ist was zu solcher Selbstzuversicht berechtigt so schmeichle ich mir die günstige Meinung des Publici vor mich zu finden [*daß ich alsdann auch wohl einen*] als wenn ich auch wohl wenn ich es darauf anlegen wolte einigen Antheil an solcher Ehre [*zu*] verdienen könte Rec: sagt gleich im Anfange daß das Werk welches er beurtheilt den Verstand immer über wenn auch nicht immer (solte wohl heißen gar nicht, denn sonst wäre es billig gewesen davon auch etwas anzuführen) unterrichte. Nun kan man freylich nicht wissen wie weit sich die im vorborgenen gehaltene Einsicht anderer erstrecken möge doch wenn ein Mann der so [*sehr*] strenge beurtheilen kan auch irgend etwas geschrieben hat was selbst eine Beurtheilung aushalt und dieses mir bekant würde so [*sollte ich*] müßte mich die Eigenliebe sehr täuschen [*wenn ich nicht wo*] oder ich getrauete ihm vieles und nicht [*unbetr*] Unerhebliches zu zeigen was [*nicht*] gar nicht zu dem verhaßten Idealism gehort und [*woraus*] was er seiner Ueberlegenheit in vielen andern Stücken unbeschadet doch aus diesem Werke [*hätte*] lernen könnte wenn es ihm so beliebte; wie ich denn auch vielleicht aus manchem seiner Werke [*obzwar unbekant ohne vorjetzt meinen Lehrer zu k*] gelernet haben wie unter Gelehrten gewöhnlich ist ([*denn*] damus petimusque vicissim.) [*nur aus der Moral wovon ein kleines ni*] und noch zu lernen wünsche nur nicht aus der Moral deren Princip er eben so wenig als denen Principien der Moglichkeit einer Metaphysik nachgegangen oder [*sie*] es getroffen zu haben scheint. und wo der Nachtheil aus verfehlten Grundsätzen so gar practisch nachtheilig ist, da meine aller Welt so klar vor Augen gelegten [*so handgreifliche mir so deutlich aufged*] Irrthümer doch höchstens nur die unschuldige Speculation betreffen.

Aber indem ich von Principien rede so besinne ich daß Recensent eine lange [*und*] mühsame Beurtheilung [*durch so no*] aufgesetzt hat ohne doch im mindesten die Principien zu untersuchen. Ich finde nicht daß er die [*Fundamental*] Unterscheidung der synthetischen von den analytischen Sätzen [*die Untersuchu*] die wichtige Aufgabe wie synthetische Sätze a priori moglich seyn welche doch die Seele des ganzen Werks ausmachen und die doch wie au[*ch*]s diesen Prolegomenen zu sehen ist zu Annehmung aller der Paradoxen die ihn so sehr aufbringen unwiederstehlich zwingen im mindesten [*an*] nur angeführt viel weniger mit seinen Einwürfen oder besser Verurtheilung beehrt hätte. Es scheint so gar er habe sie übersehen oder sich nicht Zeit genommen ihne nachzudenken oder sie nicht verstanden und da wundere ich mich nicht mehr [*daß*] da er immer in dem Glauben stand ich befinde mich mit ihm im Felde der Metaphysik [*da*] indeßen ich mich [*doch*] ganz ausserhalb derselben in einen Standpunkt versetzt hatte von da ich die Moglichkeit der Metaphysik selber beurtheilen könte [*daß*] er immer [*gegen*] über mich [*aus*] nach dem Codex der Metaphysik sein Urtheil sprach wieder dessen gültigkeit ich eben in dem ganzen Werk protestire bis sie erst denen Principien gemäß die ich daselbst und hier in den prol: aufgeführt habe ausgemacht worden. Die Folgerungen aber anzugreifen ohne die Principien zu berühren kan niemals was anders als ein Geklätsche geben. Er hat also niemals über die [*Princi*] Möglichkeit solcher Erkenntnis a priori nachgedacht ob ihm gleich HE. Tetens hätte Anlaß geben können. Es ist also noch zurück selbst ein fehlgeschlagener Versuch dieser Art müßte bey ihm Achtung und Beyfall verdient haben denn zum wenigsten hätte er die Aufmerksamkeit darauf rege gemacht.

Erster Bogen, vierte Seite.

Es fehlt sehr viel daran daß eine gelehrte Zeitung sie mag in noch so wohl verdientem Guten Rufe stehen

Wie zu einer Wirkung

Raum und Zeit sind nicht Gegenstände an sich

selbst und [*liegen*] auch nicht in ihnen liegenden Eigenschaften sie liegen nur in den Sinnen bis so weit bin ich mit allen Idealisten einstimmig. Aber Raum und Zeit sind nicht [*blosse Affectionen*] Eindrücke meiner Sinne [*so fern w*] die wir blos durch Erfahrung kennen lernen [*so*] und also empirische Formen sondern sind Formen der Sinnlichkeit die a priori vor aller Erfahrung vorhergehen und die Gegenstände derselben [*al*] als Erscheinungen möglich machen Darin unterscheidet sich mein System von Berkleys und anderen und eben dadurch hört es auch auf idealistisch zu seyn. Denn [*nur*] da kan ich verstehen wie ich a priori und mit apodictischer Gewisheit von Gegenständen der Sinne urtheilen könne und in meiner sinnlichen Vorstellung ist so fern Warheit d. i. Zusammenhang nach gesetzen die ich a priori erkenne. [*Zur Anscha*] Berkley fand nichts beständiges und konte auch nichts finden was der Verstand nach principien a priori begriffe daher mußte er [*eine*] noch eine andere Anschauung namlich die [*intellectuelle*] mystische der gottlichen Ideen suchen die einen zwiefachen Verstand einen der die Erscheinungen in Erfahrung verknüpft den anderen der Dinge an sich selbst erkennt. Ich brauche nur eine Sinlichkeit und einen Verstand

Nutzen der [*Critik*] Metaphys: 1. Vollständige und systematische Analysis der Begriffe klärt sehr die Begriffe auf. Alle Vernunftwissenschaften enthalten eine Metaphysik die den Geist derselben ausmacht. Schonheit eines Systems aus Principien. Nutze einer Beschützung der Religion wider Angrif in Abhaltung der Schwärmerey. die allein dadurch aus dem Grunde curirt wird in Abhaltung guter Köpfe von [*W*] vermeintlicher Wissenschaftsreinigung der Religion von leerer speculation. Schaden der dogmatisch gewohnten rechthaberey. Cultur der Vernunft durch Critik und wahre Philosophie ja wenn sie mit der Metaphysik der Sitten zusammen genommen wird die Ganze. Sie kan sehr populair und ins Klare gebracht werden. Man kan dem Verstande junger Leute nicht mehr schaden als wen man ihnen ein unermeßlich Feld zu Einsichten und Entdeckungen

öfnet darin sie doch niemals das mindeste als ihre eigene Hirngeschöpfe finden werden. Man schadet ihnen aber auch wenn man sie nicht von dem Umfang und Grenzen ihrer Vernunft belehret

Man muß nicht glauben daß diese [*Ro*] unsere Critik die Rohigkeit immer haben werde die sie jetzt im Anfange hat.

Swifts Haus

Setzt Religion in Sicherheit — die gemeine Metaphysik cultivirt durch analysis und degradirt durch die synthesis.

Zum Schlusse den Maasstab der Beurtheilung zu liefern war meine Absicht

Die Beruhigung besteht in der Sicherheit gegen Angriffe und die kan nur durch befriedigende Wissenschaften erhalten werden.

Ich bin ein enthusiastischer Vertheidiger des gesunden Menschenverstandes

Ob jemand nach seinem Augenmaaße ein fingerbreit oder tausend meilen weit von der Gewißheit entfernt ist ist hier ganz einerley. Der Satz des zureichenden Grundes ob er einem Dinge an sich selbst gelte.

Hier ist allein wahrer philosophischer Geist

Eine philosophische Geschichte der philosophie

Infelix operis summa

Gesunder Verstand als princip bringt schwärmerey hervor Tetens nämlich die es sich vorsetzt recht mit Vernunft zu rasen. die einzige die in einem Zeitalter der Philosophie Mode werden kan.

Er rec: daß nur zeigen daß er im mindesten (nicht analytisch) die metaphysik weiter gebracht habe auch so gar in Ansehung der Schranken

Andere könen die Gabe der Deutlichkeit im Vortrage und also Deutlichkeit mehr haben als ich

Der dogmatische sceptische und critische Idealism des Berkley des Carthesius und der meinige. Der letztere ist in Ansehung des Urtheils blos negativ ich sage nicht es ist die Vorstellung [*des*] anders sondern meine sinliche gilt nur nicht obiectiv. Nutze. die Critik macht die Religion frey von der speculation so daß indem sie sich davon los sagt sie den

Gegner zugleich alles Anspruchs auf Einwürfe beraubt.

Ich habe bisher lauter Gutes von meiner Schrift gesagt. Nun ich muß doch auch etwas böses davon sagen.

Im recensiren urtheilt der recensent entweder en gros oder en detail. Das letztere würde seine Einsicht entdeckt haben. Die Zeit zu diesen Untersuchungen ist [*nicht*] nicht gewünscht man weiß sich nicht zu beschäftigen in der philosophie

Den Maasstab zum Urtheil zu liefern [*sind*] bin ich eben begriffen

Belehrung des rec: in der Moral

Es ist hier ein Ganzes möglich was einen besonderen Reitz hat weil die Erkentnis geslossen ist und von antropologie frey

Der Verfasser sagt er habe wenig gelernt doch hätte er manches lernen könen wenn er gewollt hätte ich lerne auch aber nur nicht Moral

Das publicum wird aus diesem Streit nutzen ziehen und belehrt werden mein Gegner vielleicht nicht

Das nachfolgende ist von Kant auf dem Rande der vierten Seite niedergeschrieben.

Beständiger Schein ist Wahrheit

Ausfoderung

Es haben schon längst Moralisten [*Einzu*] Eingesehen daß das Princip der Glückseeligkeit niemals eine reine Moral [*gebe daß*] sondern nur eine Klugheitslehre die sich auf ihren Vortheil versteht gebe. Daß bey dieser alle Imperative bedingt sind [*nämlich*] und nichts anderes [*werth seyen als*] als die Mittel gebieten zu einem oder anderm Zwecke den die Neigung oder die Summe aller Neigungen aufgiebt zu gelangen daß aber der moralische Imperativ unbedingt seyn müsse z. E. Du solt nicht lügen (obgleich es dir keinen Nachtheil [*weder hier noch dort bri*] bringen würde).

Nun ist die Frage [*oder das p*] wie ist ein categorischer Imperativ möglich wer diese Aufgabe auflöset der hat das echte princip der Moral gefunden. [*Man s*] Der Rec: wird sich vermutlich eben so wenig daran wagen wie an das wichtige Problem der Transscendental philos. welches mit jenem der Moral eine

auffallende Aehnlichkeit hat. Ich [*denke*] werde die Auflösung in Kurzem [*ver*] darlegen aber man darf [*sich*] hier nicht [*noch vor*] Idealismus und categorieen besorgen.

Meine Schrift hat große Fehler aber nicht dem Inhalte nach sondern blos im Vortrage und zwar Fehler die man theils jedermann bey Anfange einer schweren Untersuchung leicht verzeihen wird theils mir insonderheit der ich vielleicht zwar das Talent habe meine Begriffe genau zu bestimmen. aber nicht meinem Vortrage Leichtigkeit zu geben. das können nur andere

---

Beilage II.

Die Göttinger Recension.[a])

„Kritik der reinen Vernunft. Von Imman. Kant. 1781. 856 S. Oktav. Dieses Werk, das den Verstand seiner Leser immer übt, wenn auch nicht immer unterrichtet, oft die Aufmerksamkeit bis zur Ermüdung anstrengt, zuweilen ihr durch glückliche Bilder zu Hülfe kömmt oder sie durch unerwartete gemeinnützige Folgerungen belohnt, ist ein System des höheren oder, wie es der Verf. nennt, des transscendentellen Idealismus; eines Idealismus, der Geist und Materie auf gleiche Weise umfaßt, die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt, und alle Objekte aus Erscheinungen dadurch entstehen läßt, daß sie der Verstand zu einer Erfahrungsreihe verknüpft, und daß sie die Vernunft in ein ganzes und vollständiges Weltsystem auszubreiten und zu vereinigen notwendig, obwohl vergeblich, versucht. Das System des V. beruht ohngefähr auf folgenden Hauptsätzen. Alle unsere Erkenntnisse entspringen aus gewissen Modifikationen unserer selbst, die wir Empfindungen nennen. Worin diese befindlich sind, woher sie rühren, das ist uns im Grunde völlig unbekannt. Wenn es ein wirkliches Ding giebt, dem die Vorstellungen inhäriren, wirkliche Dinge unabhängig von uns, die dieselben hervorbringen: so wissen wir doch von dem einen so wenig als von dem andern das mindeste Prädikat. Demohnerachtet nehmen wir Objekte an; wir

a) Nach genauer Vergleichung mit dem Original abgedruckt.

reden von uns selbst, wir reden von den Körpern als wirklichen Dingen, wir glauben beide zu kennen, wir urteilen über sie. Die Ursache hievon ist nichts anders, als daß die mehreren Erscheinungen etwas miteinander gemein haben. Dadurch vereinigen sie sich untereinander und unterscheiden sich von dem, was wir uns selbst nennen. So sehen wir die Anschauungen der äußeren Sinne als Dinge und Begebenheiten außer uns an, weil sie alle in einem gewissen Raume nebeneinander und in einer gewissen Zeit aufeinander erfolgen. Das ist für uns wirklich, was wir uns irgendwo und irgendwann vorstellen. Raum und Zeit selbst sind nichts Wirkliches außer uns, sind auch keine Verhältnisse, auch keine abstrahierte Begriffe, sondern subjektive Gesetze unseres Vorstellungsvermögens, Formen der Empfindungen, subjektive Bedingungen der sinnlichen Anschauung. Auf diesen Begriffen von den Empfindungen als bloßen Modifikationen unserer selbst (worauf auch Berkeley seinen Idealismus hauptsächlich baut), vom Raum und von der Zeit beruht der eine Grundpfeiler des Kantschen Systems. — Aus den sinnlichen Erscheinungen, die sich von anderen Vorstellungen nur durch die subjektive Bedingung, daß Zeit und Raum damit verbunden sind, unterscheiden, macht der Verstand Objekte. Er macht sie. Denn er ist es erstlich, der mehrere successive kleine Veränderungen der Seele in ganze vollständige Empfindungen vereinigt; er ist es, der diese Ganzen wieder so miteinander in der Zeit verbindet, daß sie als Ursache und Wirkung aufeinander folgen, wodurch jedes seinen bestimmten Platz in der unendlichen Zeit, und alle zusammen die Haltung und Festigkeit wirklicher Dinge bekommen; er ist es endlich, der durch einen neuen Zusatz von Verknüpfung die zugleich seienden Gegenstände, als wechselseitig ineinander wirkende, von den successiven, als nur einseitig voneinander abhängigen, unterscheidet und auf diese Weise, indem er in die Anschauungen der Sinne Ordnung, Regelmäßigkeit der Folge und wechselseitigen Einfluß hineinbringt, die Natur im eigentlichen Verstande schafft, ihre Gesetze nach den seinigen bestimmt. Diese Ge-

setze des Verstandes sind älter als die Erscheinungen, bei welchen sie angewandt werden: es giebt also Verstandesbegriffe *a priori*. Wir übergehen den Versuch des Verf., das ganze Geschäfte des Verstandes noch weiter aufzuklären, durch eine Reduktion desselben auf vier Hauptfunktionen und davon abhängige vier Hauptbegriffe, nämlich Qualität, Quantität, Relation und Modalität, die wieder einfachere unter sich begreifen und in der Verbindung mit den Vorstellungen von Zeit und Raum die Grundsätze zur Erfahrungskenntnis geben sollen. Es sind die gemein bekannten Grundsätze der Logik und Ontologie nach den idealistischen Einschränkungen des Verf. ausgedrückt. Gelegenheitlich wird gezeigt, wie Leibnitz auf seine Monadologie gekommen sei, und es werden ihr Bemerkungen entgegengesetzt, die größtenteils auch unabhängig von dem transscendentellen Idealismus des V. erhalten werden können. Das Hauptresultat aus allem, was der V. über das Geschäft des Verstandes angemerkt hat, soll denn dies sein: daß der rechte Gebrauch des reinen Verstandes darinne bestehe, seine Begriffe auf sinnliche Erscheinungen anzuwenden und durch Verbindung beider Erfahrungen zu formiren, und daß es ein Mißbrauch desselben und ein nie gelingendes Geschäfte sein wird, aus Begriffen das Dasein und die Eigenschaften von Objekten zu schließen, die wir nie erfahren können. (Erfahrungen, im Gegensatz auf bloße Einbildungen und Träumereien, sind dem Verf. sinnliche Anschauungen, mit Verstandesbegriffen verbunden. Aber wir gestehen, daß wir nicht einsehen, wie die dem Menschenverstande insgemein so leichte Unterscheidung des Wirklichen vom Eingebildeten, bloß Möglichen, ohne ein Merkmal des Ersteren in der Empfindung selbst anzunehmen, durch bloße Anwendung der Verstandesbegriffe zureichend gegründet werden könne, da ja auch Visionen und Phantasien, bei Träumenden und Wachenden, als äußerliche Erscheinungen im Raume und in der Zeit und überhaupt unter sich selbst aufs ordentlichste verbunden vorkommen können; ordentlicher bisweilen, dem Anscheine nach, als die wirklichen Ereignisse.) — Außer dem Verstande tritt nun aber noch zur Bear-

beitung der Vorstellungen eine neue Kraft hinzu, die Vernunft. Diese bezieht sich auf die gesammelten Verstandesbegriffe, wie der Verstand auf die Erscheinungen. So wie der Verstand die Regeln enthält, nach welchen die einzelnen Phänomene in Reihen einer zusammenhängenden Erfahrung gebracht werden: so sucht die Vernunft die obersten Prinzipien, durch welche diese Reihen in ein vollständiges Weltganze vereinigt werden können. So wie der Verstand aus den Empfindungen eine Kette von Objekten macht, die aneinander hängen, wie die Teile der Zeit und des Raumes, wovon aber das letzte Glied immer noch auf frühere oder entferntere zurückweist: so will die Vernunft diese Kette bis zu ihrem ersten oder äußersten Gliede verlängern; sie sucht den Anfang und die Grenze der Dinge. Das erste Gesetz der Vernunft ist, daß, wo es etwas Bedingtes giebt, die Reihe der Bedingungen vollständig gegeben sein oder bis zu etwas Unbedingtem hinaufsteigen müsse. Zufolge desselben geht sie auf eine zwiefache Art über die Erfahrung hinaus. Einmal will sie die Reihe der Dinge, die wir erfahren, viel weiter hinaus verlängern, als die Erfahrung selbst reicht, weil sie bis zur Vollendung der Reihen gelangen will. Sodenn will sie uns auch auf Dinge führen, deren ähnliche wir nie erfahren haben, auf das Unbedingte, absolut Notwendige, Uneingeschränkte. Aber alle Grundsätze der Vernunft führen auf Schein oder auf Widersprüche, wenn sie ausgedehnt werden, wirkliche Dinge und ihre Beschaffenheiten zu zeigen, da sie bloß dem Verstande zur Regel dienen sollten, in der Erforschung der Natur ohne Ende fortzugehen. Dies allgemeine Urteil wendet der Verf. auf alle Hauptuntersuchungen der spekulativen Psychologie, Kosmologie und Theologie an; wie er es überall bestimmt und zu rechtfertigen sucht, wird nicht vollständig, doch einigermaßen durch das Nachfolgende begreiflich werden. Bei der Seelenlehre entstehen die Trugschlüsse, wenn Bestimmungen, die bloß den Gedanken als Gedanken zukommen, für Eigenschaften des denkenden Wesens angesehen werden. Der Satz: Ich denke, die einzige Quelle der ganzen räsonnierenden Psychologie, ent-

hält kein Prädikat von dem Ich, von dem Wesen selbst. Er sagt bloß eine gewisse Bestimmung der Gedanken, nämlich den Zusammenhang derselben durch das Bewußtsein, aus. Es läßt sich also aus demselben nichts von den reellen Eigenschaften des Wesens, das unter dem Ich vorgestellt werden soll, schließen. Daraus, daß der Begriff vom Mir das Subjekt vieler Sätze ist und nie das Prädikat irgend eines werden kann, wird geschlossen, daß Ich, das denkende Wesen, eine Substanz sei; da doch dies letztere Wort bloß das Beharrliche in der äußeren Anschauung anzuzeigen bestimmt ist. Daraus, daß in meinen Gedanken sich nicht Teile außer Teilen finden, wird auf die Einfachheit der Seele geschlossen. Aber keine Einfachheit kann in dem, was als wirklich, d. h. als Objekt äußerer Anschauung betrachtet werden soll, stattfinden, weil die Bedingung davon ist, daß es im Raume sei, einen Raum erfülle. Aus der Identität des Bewußtseins wird auf die Personalität der Seele geschlossen. Aber könnte nicht eine Reihe Substanzen einander ihr Bewußtsein und ihre Gedanken übertragen, wie sie einander ihre Bewegungen mitteilen? (Ein auch von Hume und längst vor ihm schon gebrauchter Einwurf.) Endlich wird aus dem Unterschiede zwischen dem Bewußtsein unserer selbst und der Anschauung äußerer Dinge ein Trugschluß auf die Idealität der letztern gemacht, da doch die inneren Empfindungen uns ebensowenig absolute Prädikate von uns selbst, als die äußeren von den Körpern angeben. So wäre also der gemeine oder, wie ihn der Verf. nennt, der empirische Idealismus entkräftet, nicht durch die bewiesene Existenz der Körper, sondern durch den verschwundenen Vorzug, den die Überzeugung von unserer eigenen Existenz vor jener haben sollte. — Unvermeidlich seyn die Widersprüche in der Kosmologie, so lange wir die Welt als eine objektive Realität betrachten und als ein vollständiges Ganzes umfassen wollen. Unendlichkeit ihrer vergangenen Dauer, ihrer Ausdehnung und ihrer Teilbarkeit seyn dem Verstande unbegreiflich, beleidigen ihn, weil er den Ruhepunkt nicht findet, den er sucht. Und die Vernunft findet keinen hinlänglichen Grund, irgend-

wo stehen zu bleiben. Die Vereinigung, die der Verf. hiebei ausfindet, das echte Gesetz der Vernunft, soll, wenn wir ihn recht verstehen, darinne bestehen, daß diese den Verstand zwar anweise, Ursache von Ursachen, Teile von Teilen ohne Ende aufzusuchen, in der Absicht, die Vollständigkeit des Systems der Dinge zu erreichen, ihn doch aber zugleich auch warne, keine Ursache, keinen Teil, den er je durch Erfahrung findet, für den letzten und ersten anzunehmen. Es ist das Gesetz der Approximation, das Unerreichbarkeit und beständige Annäherung zugleich in sich schließt. — Das Resultat von der Kritik der natürl. Theologie ist den bisherigen sehr ähnlich. Sätze, die Wirklichkeit auszusagen scheinen, werden in Regeln verwandelt, die nur dem Verstande ein gewisses Verfahren vorschreiben. Alles, was der Verf. hier Neues hinzusetzt, ist, daß er das praktische Interesse zu Hülfe ruft und moralische Ideen den Ausschlag geben läßt, wo die Spekulation beide Schalen gleich schwer oder vielmehr gleich leer gelassen hatte. Was diese letztere herausbringt, ist folgendes. Aller Gedanke von einem eingeschränkten Reellen ist dem von einem eingeschränkten Raume ähnlich. So wie dieser nicht möglich sein würde, wenn nicht ein unendlicher allgemeiner Raum wäre: so wäre kein bestimmtes endliches Reelles möglich, wenn es nicht ein allgemeines unendliches Reelles gäbe, das den Bestimmungen, d. h. den Einschränkungen der einzelnen Dinge zum Grunde läge. Beides aber ist nur wahr von unseren Begriffen, ein Gesetz unseres Verstandes, inwiefern eine Vorstellung die andere voraussetzt. — Alle andere Beweise, die mehr darthun sollen, findet der Verf. bei seiner Prüfung fehlerhaft oder unzulänglich. Die Art, wie der Verf. endlich der gemeinen Denkart durch moralische Begriffe Gründe unterlegen will, nachdem er ihr die spekulativen entzogen hat, übergehen wir lieber ganz, weil wir uns darein am wenigsten finden können. Es giebt allerdings eine Art, die Begriffe vom Wahren und die allgemeinsten Gesetze des Denkens an die allgemeinsten Begriffe und Grundsätze vom Rechtverhalten anzuknüpfen, die in unserer Natur Grund hat und vor den Ausschweifungen der Speku-

lation bewahren oder von demselben[a]) zurückbringen kann. Aber diese erkennen wir in der Wendung und Einkleidung des Verf. nicht.

Der letzte Teil des Werks, der die Methodenlehre enthält, zeigt zuerst, wofür die reine Vernunft sich hüten müsse, das ist die Disciplin; zweitens die Regeln, wornach sie sich richten müsse, das ist der Canon der reinen Vernunft. Den Inhalt davon können wir nicht genauer zergliedern; er läßt sich auch aus dem Vorhergehenden schon gutenteils abnehmen. Das ganze Buch kann allerdings dazu dienen, mit den beträchtlichsten Schwierigkeiten der spekulativen Philosophie bekannt zu machen und den auf ihre eingebildete reine Vernunft allzu stolz und kühn sich verlassenden Erbauern und Verfechtern metaphysischer Systeme manchen Stoff zu heilsamen Betrachtungen vorhalten. Aber die Mittelstraße zwischen ausschweifenden Skepticismus und Dogmatismus, den rechten Mittelweg, mit Beruhigung, wenngleich nicht mit völliger Befriedigung, zur natürlichsten Denkart zurückzuführen, scheint uns der Verf. nicht gewählt zu haben. Beide, dünkt uns doch, sind durch sichere Merkmale bezeichnet. Zuvörderst muß der rechte Gebrauch des Verstandes dem allgemeinsten Begriffe vom Rechtverhalten, dem Grundgesetze unserer moralischen Natur, also der Beförderung der Glückseligkeit, entsprechen. Wie daraus bald erhellt, daß er seinen eigenen Grundgesetzen gemäß angewendet werden müsse, welche den Widerspruch unerträglich und zum Beifall Gründe, bei Gegengründen überwiegende dauerhafte Gründe nötig machen: so folgt auch eben daraus, daß wir an die stärkste und dauerhafteste Empfindung oder den stärksten und dauerhaftesten Schein, als an unsere äußerste Realität, uns halten müssen. Dies thut der gemeine Menschenverstand. Und wie kömmt der Räsonneur davon ab? Dadurch, daß er die beiden Gattungen von Empfindung, die innere und äußere, gegeneinander aufbringt, ineinander zusammenschmelzen oder umwandeln will. Daher der Materialismus, Anthropomorphismus u. s. w., wenn die Erkenntnis der

a) denselben? (K. V.)

innern Empfindung in die Form der äußern umgewandelt oder damit vermengt wird. Daher auch der Idealismus, wenn der äußern Empfindung ihr Rechtsbestand neben der innern, ihr Eigenthümliches angefochten wird. Der Skepticismus thut bald das eine, bald das andere, um alles durcheinander zu verwirren und zu erschüttern. Unser Verfasser gewissermassen auch; er verkennt die Rechte der innern Empfindung, indem er die Begriffe von der Substanz und Wirklichkeit als der äußern Empfindung allein angehörig angesehen wissen will. Aber sein Idealismus streitet noch mehr gegen die Gesetze der äußern Empfindung und die daher entstehende unserer Natur gemäße Vorstellungsart und Sprache. Wenn, wie der Verfasser selbst behauptet, der Verstand nur die Empfindungen bearbeitet, nicht neue Kenntnisse uns liefert: so handelt er seinen ersten Gesetzen gemäß, wenn er in allem, was Wirklichkeit betrifft, sich mehr von den Empfindungen leiten lässet, als sie leitet. Und wenn, das Äußerste angenommen, was der Idealist behaupten will, alles, wovon wir etwas wissen und sagen können, alles nur Vorstellung und Denkgesetz ist, wenn die Vorstellungen in uns modifiziert und geordnet nach gewissen Gesetzen just das sind, was wir Objekte und Welt nennen: wozu denn der Streit gegen diese gemein angenommene Sprache? wozu denn und woher die idealistische Unterscheidung?

Beilage III.

Garves Brief an Kant nach dem Erscheinen der „Prolegomena". Kants Antwort.[a])

I. Garve an Kant.

Hochzuverehrender Herr,

Sie fordern den Recensenten ihres Werks in den Göttingischen Zeitungen, auf, sich zu nennen. Nun kan ich zwar diese Recension, so wie sie da ist, auf keine Weise für mein erkennen. Ich würde untröstlich seyn, wenn sie ganz aus meiner Feder geflossen wäre. Ich glaube auch nicht, daß irgend ein anderer Mitarbeiter dieser Zeitung, wenn er allein gearbeitet hätte, etwas so übel zusammenhängendes würde hervorgebracht haben. Aber ich habe doch einigen Antheil daran. Und da mir daran gelegen ist, daß ein Mann, den ich von jeher sehr hoch geschätzt habe, mich wenigstens für einen ehrlichen Mann erkennt, wenn er mich gleich als einen seichten Metaphysiker ansehen mag: so trete ich aus dem Incognito, so wie Sie es an einer Stelle Ihrer Prolegomenen verlangen —. Um Sie aber in den Stand zu setzen, richtig zu urtheilen: muß ich Ihnen die ganze Geschichte erzählen. Ich bin kein Mitarbeiter der Göttingischen Zeitung. Vor zwey Jahren that ich, (nachdem ich viele Jahre, äußerst kränklich, müßig u. im Dunkeln, in meinem Vaterlande zugebracht hatte) eine Reise nach Leipzig, durch die Hannöverischen Lande, u. bis Göttingen. Da ich viele Erweisungen von Höflichkeit u. Freundschaft von Heyne, dem Director, u. mehrern Mitarbeitern dieser Zeitung, erhielt: so weiß ich nicht, welche Bewegung von Dankbarkeit, mit einiger Eigenliebe vermischt, mich an-

a) Abgedruckt nach dem Texte der Akademie-Ausgabe: *Kants Briefwechsel* (ed. R. Reicke), *Bd. I*, S. 308—312 und S. 315—322.

trieb, mich freywillig zu dem Beytrage einer Recension zu erbieten. Da eben damals Ihre Kritik der reinen Vernunft herausgekommen war, u. ich mir von einem großen Werke das Kanten zum Verfasser hätte, ein sehr großes Vergnügen versprach, da mir seine vorhergegangenen kleinen Schriften schon so vieles gemacht hatten; u. da ich es zugleich für mich selbst für nützlich hielt, ein *motif* zu haben, dieses Buch mit mehr als gewöhnlicher Aufmerksamkeit durchzulesen: so erklärte ich mich, ehe ich noch Ihr Werk gesehen hatte, es zu recensiren. Dieses Versprechen war übereilt u. dieß ist in der That die einzige Thorheit, deren ich mir bey der Sache bewußt bin, u. die mich noch reut. Alles folgende ist entweder eine Folge meines wirklichen Unvermögens, oder Unglück. Ich erkante bald, da ich das Werk anfing zu lesen, daß ich unrecht gewählt hatte: daß diese Lectüre, besonders jetzt, da ich auf der Reise, zerstreut, noch mit andrer Arbeit beschäftigt, seit vielen Jahren geschwächt u. auch damals, wie immer kränklich war, für mich zu schwer sey. Ich gestehe Ihnen, ich weiß kein Buch in der Welt, das zu lesen mir soviel Anstrengung gekostet hätte; und wenn ich mich nicht durch mein einmal gegebenes Wort gebunden geglaubt hätte, so würde ich die Durchlesung desselben auf bessere Zeiten ausgesetzt haben, wo mein Kopf und mein Körper stärker gewesen wären. Ich bin indeß nicht leichtsinnig zu Werke gegangen. Ich habe alle meine Kräfte u. alle Aufmerksamkeit deren ich fähig bin, auf das Werk gewandt; ich habe es ganz durchgelesen. Ich glaube, daß ich den Sinn der meisten Stellen einzeln, richtig gefaßt habe: ich bin nicht so gewiß, ob ich das Ganze richtig überschaut habe. — Ich machte mir Anfangs einen vollständigen Auszug, der mehr als 12 Bogen betrug, untermischt mit den Ideen, die mir während des Lesens sich aufdrangen. Es thut mir leid, daß dieser Auszug verlohren gegangen ist: er war vielleicht, wie oft meine ersten Ideen besser, als was ich nachher daraus gemacht habe. Aus diesen 12 Bogen, die niemals eine Zeitungs-Recension werden konnten, arbeitete ich, allerdings mit vieler Mühe, (da ich auf der einen Seite mich einschränken, auf der

andern verständlich seyn und dem Buche ein Gnüge thun wollte) eine Recension aus. Aber auch diese war weitläuftig genung: u. es ist in der That nicht möglich, von einem Buche, dessen Sprache erst dem Leser bekannt gemacht werden muß, eine kurze Anzeige zu machen, die nicht absurd sey. — Diese letztre, ob ich gleich einsahe, daß sie länger wäre, als die längste der Göttingischen Recensionen, schickte ich ein: in der That, weil ich selbst sie nicht abzukürzen wußte ohne sie zu verstümmeln. Ich schmeichelte mir, daß man in Göttingen, entweder der Größe u. Wichtigkeit des Buchs wegen, von der gewöhnlichen Regel abweichen, oder daß, wenn die Recension durchaus zu lang wäre, man besser als ich verstehen würde, sie zu verkürzen. Diese Absendung geschah von Leipzig aus auf meiner Rückreise. — Lange Zeit, (nachdem ich in mein Vaterland Schlesien zurückgekommen war) erscheint nichts: endlich erhalte ich das Blat, worin das stehen soll, was meine Recension heißt. Sie können glauben, daß Sie selbst nicht so viel Unwillen oder Mißvergnügen bey dem Anblick derselben haben empfinden können, als ich. Einige *phrases* aus meinem *Mscpt* waren in der That beybehalten; aber sie betragen gewiß nicht den 10ten Teil meiner, und nicht den 3ten der Göttingischen Recension. Ich sah, daß meine Arbeit, die wirklich nicht ohne Schwierigkeit gewesen war, so gut als vergeblich geworden, u. nicht nur vergeblich, sondern schädlich. Denn wenn der Göttingische Gelehrte, der meine Recension abkürzte und interpolirte, auch nach einer flüchtigen Lectüre Ihres Buchs etwas eignes darüber gemacht hätte, so würde es besser u. wenigstens zusammenhängender geworden seyn. Um mich bey meinen vertrauten Freunden, welche wußten, daß ich für Göttingen gearbeitet hatte, zu rechtfertigen, u. bey diesen wenigstens den nachtheiligen Eindruck zu schwächen, den diese Recension bey jedermann machen mußte, schickte ich mein *Mscpt.* nachdem ich es in einiger Zeit von Göttingen wieder erhalten, an Rath Spalding in Berlin. Seitdem hat mich Nicolai ersucht, sie in seiner Allgem. D. B. einrücken zu lassen. Und ich habe es ihm zugestanden, mit dem Bedinge, wenn einer meiner

Berlinschen Freunde sie mit der Götting. Rec. vergleichen, und theils die dort beibehaltenen *phrases* abändern, th. überhaupt erst bestimmen wollte, ob es der Rede werth sey. Denn ich bin ganz außer Stande, jetzt eine Hand mehr anzulegen. — Nun weiß ich weiter nichts davon. — Mit diesem Briefe schreibe ich zugleich an HE. Spalding; u. bitte ihn, wofern das *Mscpt.* noch nicht abgedruckt ist, es copiren zu lassen, u. es nebst meinem Briefe an Sie zu übersenden. Alsdann mögen Sie vergleichen. Sind Sie mit dieser meiner Recension ebenso unzufrieden, wie mit der Göttingischen: so ist es ein Beweis, daß ich zur Beurtheilung eines so schweren u. tiefsinnigen Buchs nicht *penetration* genug habe, u. daß es für mich nicht geschrieben ist. Ich glaube demohnerachtet, daß Sie, wenn Sie auch damit unzufrieden sind, doch glauben werden, mir einige Achtung u. Schonung schuldig zu seyn; noch gewisser hoffte ich, daß Sie mein Freund sein würden, wenn wir uns persönlich kennten.

Ich will das nicht ganz von mir ableugnen, was Sie dem Göttingischen Recensenten Schuld geben, daß er über den Schwierigkeiten, die er zu überwinden gehabt, unwillig geworden sey. Ich gestehe, ich bin es zuweilen geworden; weil ich glaubte, es müsse möglich seyn, Wahrheiten, die wichtige Reformen in der Philosophie hervorbringen sollen, denen welche des Nachdenkens nicht ganz ungewohnt sind, leichter verständlich zu machen. Ich habe die Größe der Kraft bewundert, welche fähig gewesen ist, eine solche lange Reyhe von äußersten Abstraktionen, ohne ermüdet, ohne unwillig, u. ohne von ihrer Bahn abgebracht zu werden, zu durchdenken. Ich habe auch, in sehr vielen Theilen Ihres Buchs, Unterricht und Nahrung für meinen Geist gefunden, z. E. eben da wo sie zeigen, daß es gewisse widersprechende Sätze gebe, die doch gleich gut bewiesen werden können. Aber das ist auch jetzt noch meine Meynung, vielleicht eine irrige: daß das Ganze Ihres Systems, wenn es wirklich brauchbar werden soll, populärer ausgedrückt werden müsse, u. wenn es Wahrheit enthält, auch ausgedrückt werden könne; und daß die neue Sprache,

welche durchaus in demselben herrscht, so großen Scharfsinn auch der Zusammenhang verräth, in welchen die Ausdrücke derselben gebracht worden, doch oft die in der Wissenschaft selbst vorgenommene Reform, oder die Abweichung von den Gedanken andrer noch größer erscheinen mache, als sie wirklich ist.

Sie fordern Ihren Recensenten auf, von jenen widersprechenden Sätzen einen zu erweisen, daß der gegenseitige nicht eines gleich guten Beweises fähig sey. Diese Aufforderung kann meinen Göttingischen Mitarbeiter angehn, nicht mich. Ich bin überzeugt, daß es in unsrer Erkenntnis Gränzen gebe; daß sich diese Gränzen eben dann finden, wenn sich aus unsern Empfindungen solche widersprechende Sätze mit gleicher Evidenz entwickeln lassen. Ich glaube, daß es sehr nützlich ist, diese Gränzen kennen zu lernen, u. sehe es als eine der gemeinnützigsten Absichten Ihres Werks an, daß sie dieselben deutlicher und vollständiger, als noch geschehen, auseinandergesetzt haben. Aber das sehe ich nicht ein, wie Ihre Kritik der reinen Vernunft dazu beytrage, diese Schwierigkeiten zu heben. Wenigstens ist der Theil Ihres Buchs, worin sie die Widersprüche ins Licht setzen, ohne Vergleich klarer und einleuchtender, (und dieß werden Sie selbst nicht läugnen,) als derjenige, wo die Principien festgestellt werden sollen, nach welchen diese Widersprüche aufzuheben sind.

Da ich jetzt auch auf der Reise u. ohne Bücher bin, und weder Ihr Werk noch meine Recension zur Hand habe, so betrachten Sie das, was ich hier darüber sage, bloß als flüchtige Gedanken, über welche Sie selbst nicht zu strenge urtheilen müssen. Habe ich hier, habe ich in meiner Recension Ihre Meynung und Absicht unrichtig vorgestellt, so ist es, weil ich sie unrecht gefaßt habe, oder mein Gedächtniß mir ungetreu ist. Den bösen Willen die Sache zu verstellen, habe ich nicht u. bin desselben nicht fähig.

Zuletzt muß ich Sie bitten, von dieser Nachricht keinen öffentlichen Gebrauch zu machen. Ohnerachtet mir die Verstümmelung meiner Arbeit in den ersten Augenblicken, da ich sie erfuhr, eine Beleydigung zu sein schien, so habe ich sie doch demohnerachtet

dem Manne, welcher sie nöthig gefunden, völlig vergeben: theils weil ich durch die Vollmacht, welche ich ihm ertheilt, selbst daran Schuld bin; theils weil ich außerdem Ursache habe ihn zu lieben und hochzuschätzen. Und doch müßte er es als eine Art von Rache ansehn, wenn ich bei Ihnen dagegen protestirt hätte, nicht Autor der Recension zu seyn. Viele Personen in Leipzig u. Berlin wissen, daß ich die Göttingische Recension habe machen wollen, u. wenige, daß von derselben nur der kleinste Theil mein ist, ob also gleich die Unzufriedenheit, die sie[a]) zwar mit Recht, aber doch auf eine etwas harte Weise gegen den Göttingischen Recensenten bezeigen, in den Augen aller dieser auf mich ein nachtheiliges Licht wirft: so will ich dieses doch lieber als die Strafe einer Unbesonnenheit (denn dieß war das Versprechen zu einer Arbeit, deren Umfang u. Schwierigkeit ich nicht kannte) tragen, als eine Art von öffentlicher Rechtfertigung erhalten, die meinen Göttingischen Freund compromittiren müßte.

Ich bin mit wahrer Hochachtung u. Ergebenheit
Hochzuverehrender Herr
Ihr gehorsamster F. u. D.
Leipzig Garve.
d. 13. Juli 1783.

---

2. Kant an Garve.

Hochzuverehrender Herr!

Schon lange habe ich in Ihrer Person einen aufgeklärten philosophischen Geist und einen durch Belesenheit und Weltkenntnis geläuterten Geschmack verehrt und mit Sultzern bedauert, daß so vorzügliche Talente durch Krankheit gehindert werden, ihre ganze Fruchtbarkeit der Welt zu gute kommen zu lassen. Jetzt genieße ich des noch reineren Vergnügens, in Ihrem geehrten Schreiben deutliche Beweise einer pünctlichen und gewissenhaften Redlichkeit und einer menschlichen theilnehmenden Denkungsart anzutreffen, die jenen Geistesgaben den wahren Werth giebt. Das letztere glaube ich nicht von Ihrem Gött ing'schen

a) Müßte heißen: „Sie“; denn gemeint ist Kant.

Freunde annehmen zu können, der, ganz ungereitzt, seine ganze *recension* hindurch (denn ich kann sie, nach der Verstümmelung, wohl die seinige nennen) nichts als *animositaet* athmete. Es war doch in meiner Schrift manches, was, wenn er gleich dem Aufschlusse der Schwierigkeiten, die ich aufdeckte, seinen Beyfall nicht gab, doch wenigstens darum, weil ich sie zuerst in dem gehörigen Lichte und im ganzen Umfange dargestellt hatte, weil ich die Aufgabe, so zu sagen, auf die einfachste Formel gebracht, wenn gleich nicht aufgelöset hatte, erwähnt zu werden verdient hätte; so aber tritt er in einem gewissen Ungestüme, ja ich kan wohl sagen mit einem sichtbaren Grimme, alles zu Boden, wovon ich nur die Kleinigkeit anmerke, daß er auch das, in dieser Zeitung sonst gewöhnliche und den Tadel etwas versüßende abgekürzte Hr., vor dem Wort Verf. absichtlich wegließ. Diesen Mann kann ich aus seiner Manier, vornemlich, wo er eigene Gedanken hören läßt, sehr wohl errathen. Als Mitarbeiter einer berühmten Zeitung hat er, wo nicht die Ehre, doch wenigstens den Ehrenruf eines Verfassers auf kurze Zeit in seiner Gewalt. Aber er ist doch zugleich auch selbst Autor und setzt dabey auch seinen eigenen Ruf in Gefahr, die sicherlich nicht so klein ist, als er sich vorstellen mag. Doch ich schweige davon, weil Sie ihn Ihren Freund zu nennen belieben. Zwar sollte er auch, obgleich in einem weiteren Verstande, mein Freund seyn, wenn gemeinschaftlicher Antheil an derselben Wissenschaft und angestrengte, obgleich fehlschlagende Bemühungen, um diese Wissenschaft auf einen sicheren Fuß zu bringen, litterärische Freundschaft machen kan; allein es kommt mir vor, daß es hier eben so wie anderwerts zugegangen ist; dieser Mann muß besorgt haben, von seinen eigenen Ansprüchen bey dergleichen Neuerungen etwas einzubüßen; eine Furcht die ganz ungegründet ist; denn hier ist nicht von der Eingeschränktheit der Autoren, sondern des menschl. Verst: die Rede.

Sie können mir, geehrtester Herr, festiglich glauben, auch zu aller Zeit auf der Leipziger Messe bey meinem Verleger Hartknoch erkundigen, daß ich allen seinen Versicherungen, als ob Sie an der Recension

Antheil hätten, niemals geglaubt habe und nun ist es mir überaus angenehm, durch Ihre gütige Nachricht von meiner Vermuthung die Bestätigung zu erlangen. Ich bin so verzärtelt und eigenliebig nicht, daß mich Einwürfe und Tadel, gesetzt daß sie auch das, was ich als das vorzüglichste Verdienst meiner Schrift ansehe, beträfen, aufbringen sollten, wenn nicht vorsetzliche Verhelung des Beyfallswürdigen, was hin und wieder doch anzutreffen sein möchte, und geflissentliche Absicht zu schaden hervorleuchten. Auch erwarte ich Ihre unverstümmelte Recension in der A. D. Bibliothek mit Vergnügen, deren Besorgung Sie mir in dem vortheilhaftesten Lichte der Rechtschaffenheit und Lauterkeit der Gesinnungen darstellt, die den wahren Gelehrten characterisirt und welche mich jederzeit mit Hochachtung erfüllen muß, Ihr Urtheil mag immerhin ausfallen wie es wolle. Auch gestehe ich frey, daß ich auf eine geschwinde günstige Aufnahme meiner Schrift gleich zu Anfangs nicht gerechnet habe; denn zu diesem Zwecke war der Vortrag der Materien, die ich mehr als 12 Jahre hinter einander sorgfältig durchgedacht hatte, nicht der allgemeinen Faßlichkeit gnugsam angemessen ausgearbeitet worden, als wozu wohl noch einige Jahre erfoderlich gewesen wären, da ich hingegen ihn in etwa 4 bis 5 Monathen zu Stande brachte, aus Furcht, ein so weitläuftiges Geschäfte würde mir, bey längerer Zögerung, endlich selber zur Last werden und meine zunehmende Jahre (da ich jetzt schon im 60sten bin) möchten es mir, der ich jetzt noch das ganze System im Kopfe habe, zuletzt vielleicht unmöglich machen. Auch bin ich mit dieser meiner Entschließung, selbst so wie das Werk da liegt, noch jetzt gar wohl zufrieden, dermaßen daß ich, um wer weiß welchen Preis, es nicht ungeschrieben wissen möchte, aber auch um keinen Preis die lange Reihe von Bemühungen, die dazu gehört haben, noch einmal übernehmen möchte. Die erste Betäubung, die eine Menge ganz ungewohnter Begriffe und einer noch ungewöhnlichern, obzwar nothwendig dazu gehörigen neuen Sprache hervorbringen mußte, wird sich verlieren. Es werden sich mit der Zeit einige Puncte

aufklären (dazu vielleicht meine Prolegomena etwas beytragen können). Von diesen Puncten wird ein Licht auf andere Stellen geworfen werden, wozu freylich von Zeit zu Zeit ein erläuternder Beytrag meiner Seits erfoderlich seyn wird, und so wird das Gantze endlich übersehen und eingesehen werden, wenn man nur erstlich Hand ans Werk legt und indem man von der Hauptfrage, auf die alles ankommt, (die ich deutlich gnug vorgestellt habe) ausgeht, so nach und nach jedes Stück einzeln prüfen und durch vereinigte Bemühungen bearbeiten will. Mit einem Worte die Maschine ist einmal vollständig da, und nun ist nur nöthig die Glieder derselben zu glätten, oder Oel daran zu bringen, um die Reibung aufzuheben, welche freylich sonst verursacht, daß sie still steht. Auch hat diese Art von Wissenschaft dieses Eigenthümliche an sich, daß die Vorstellung des Ganzen erforderlich ist jeden Theil zu rectificiren und man also, um jenes zu Stande zu bringen, befugt ist diese eine Zeitlang in einer gewissen Rohigkeit zu lassen. Hätte ich aber beydes auf einmal leisten wollen, so würden entweder meine Fähigkeiten oder auch meine Lebenszeit dazu nicht zugereicht haben.

Sie belieben des Mangels der Popularität zu erwähnen, als eines gerechten Vorwurfs, den man meiner Schrift machen kann; denn in der That muß jede philosophische Schrift derselben fähig seyn, sonst verbirgt sie, unter einem Dunst von scheinbarem Scharfsinn, vermuthlich Unsinn.*) Allein von dieser Popu-

*) Damit die meinen Lesern verursachte Unannehmlichkeit, durch die Neuigkeit der Sprache und schwer zu durchdringende Dunkelheit, mir nicht allein Schuld gegeben werde, so möchte ich wohl folgenden Vorschlag thun. Die Deduction der reinen Verstandesbegriffe oder Categorien d. i. die Möglichkeit, gänzlich *a priori* Begriffe von Dingen überhaupt zu haben, wird man höchstnotwendig zu seyn urtheilen, weil ohne sie reine Erkentnis *a priori* gar keine Sicherheit hat. Nun wollte ich, daß jemand sie auf leichtere und mehr populaire Art zu Stande zu bringen versuchte; alsdenn wird er die Schwierigkeit fühlen, die größte unter allen, die die Speculation in diesem Felde nur immer antreffen kan. Aus anderen Quellen aber, als die ich angezeigt habe, wird er sie niemals ableiten, davon bin ich völlig versichert.

larität läßt sich in Nachforschungen, die so hoch hinauf langen, nicht der Anfang machen. Wenn ich es nur dahin bringen kann, daß man im schulgerechten Begriffe, mitten unter barbarischen Ausdrücken, mit mir eine Strecke fortgewandert wäre, so wollte ich es schon selbst unternehmen (andere aber werden hierin schon glücklicher seyn) einen populären und doch gründlichen Begriff, dazu ich den Plan schon bey mir führe, vom Ganzen zu entwerfen; vor der Hand wollen wir Dunse *(doctores umbratici)*[a]) heissen, wenn wir nur die Einsicht weiter bringen können, an deren Bearbeitung freylich der geschmackvollere Theil des Publici keinen Antheil nehmen wird, ausser bis sie aus ihrer dunkelen Werkstatt wird heraustreten und mit aller Politur versehen auch das Urtheil des letzteren nicht wird scheuen dürfen. Haben Sie die Gütigkeit, nur noch einmal einen flüchtigen Blick auf das Ganze zu werfen und zu bemerken, daß es gar nicht Metaphysik ist, was ich in der Kritik bearbeite, sondern eine ganz neue und bisher unversuchte Wissenschaft, nämlich die Kritik einer *a priori* urtheilenden Vernunft. Andere haben zwar dieses Vermögen auch berührt, wie Locke so wohl als Leibnitz, aber immer im Gemische mit anderen Erkenntniskräften, niemand aber hat sich auch nur in die Gedanken kommen lassen, daß dieses ein Object einer förmlichen und nothwendigen, ja sehr ausgebreiteten Wissenschaft sey, die (ohne von dieser Einschränkung auf die bloße Erwägung des alleinigen reinen Erkenntnisvermögens abzuweichen) eine solche Mannigfaltigkeit der Abtheilungen erfoderte und zugleich, welches wunderbar ist, aus der Natur desselben alle Objecte, auf die sie sich erstreckt, ableiten, sie aufzählen die Vollständigkeit durch ihren Zusammenhang in einem ganzen Erkenntnisvermögen beweisen kan; welches gantz und gar keine andere Wissenschaft zu thun vermag, nämlich aus dem bloßen Begriffe eines Erkenntnisvermögens (wenn er genau bestimmt ist) auch alle

---

a) d. h. Schulpedanten, Stuben- (eigentl. Schatten-) Gelehrten; als *Duns* (nach dem bekannten Scholastiker Duns Scotus) wird u. a. auch Gottsched von Lessing und Wieland verspottet [A. d. H.].

Gegenstände, alles was man von ihnen wissen kan, ja selbst was man über sie auch unwillkürlich, obzwar trüglich zu urtheilen genöthigt seyn wird, *a priori* entwickeln zu können. Die Logik, welche jener Wissenschaft noch am ähnlichsten seyn würde, ist in diesem Puncte unendlich weit unter ihr. Denn sie geht zwar auf jeden Gebrauch des Verstandes überhaupt, kan aber gar nicht angeben, auf welche Objecte und wie weit das Verstandeserkenntnis gehen werde, sondern muß deshalb abwarten, was ihr durch Erfahrung oder sonst anderweitig (z. B. durch Mathematik) an Gegenständen ihres Gebrauchs wird geliefert werden.

Und nun, mein werthester Herr, bitte ich Sie, wenn Sie sich noch in dieser Sache etwas zu verwenden belieben, Ihr Ansehen und Einflus zu gebrauchen, um mir Feinde, nicht zwar meiner Person (denn ich stehe mit aller Welt im Frieden), sondern jener meiner Schrift zu erregen und zwar solche nicht *anonymische*, die nicht auf einmal alles oder irgend etwas aus der Mitte angreifen, sondern fein ordentlich verfahren: zuerst meine Lehre von dem Unterschiede der analytischen und synthetischen Erkenntnisse prüfen oder einräumen, alsdenn zu der Erwägung jener in den Prolegomenen deutlich vorgelegten allgemeinen Aufgabe, wie synthetische Erkenntnisse *a priori* möglich seyn, schreiten, dann meine Versuche, diese Aufgabe zu lösen, nach der Reihe zu untersuchen u. s. w. Denn ich getraue mir es zu, förmlich zu beweisen, daß kein einziger wahrhaftig-metaphysischer Satz aus dem Ganzen gerissen könne dargethan werden, sondern immer nur aus dem Verhältnisse, das er zu den Quellen aller unserer reinen Vernunfterkenntnis überhaupt hat, mithin aus dem Begriffe des möglichen Ganzen solcher Erkenntnisse müsse abgeleitet werden u. s. w. Allein so gütig und bereitwillig Sie auch in Ansehung dieses meines Gesuchs seyn möchten, so bescheide mich doch gerne, daß, nach dem herrschenden Geschmacke dieses Zeitalters, das Schwere in speculativen Dingen als leicht vorzustellen (nicht leicht zu machen), Ihre gefälligste Bemühung in diesem Puncte doch fruchtlos seyn würde. *Garve, Mendelssohn u. Tetens* wären wohl die einzige Männer, die ich kenne, durch deren Mit-

wirkung diese Sache in eben nicht langer Zeit zu einem Ziele könte gebracht werden, dahin es Jahrhunderte nicht haben bringen können; allein diese vortreffliche Männer scheuen die Bearbeitung einer Sandwüste, die, bey aller auf sie verwandten Mühe, doch immer so undankbar geblieben ist. Indessen drehen sich die menschliche Bemühungen in einem beständigen Zirkel und kommen wieder auf einen Punct, wo sie schon einmal gewesen seyn; alsdenn können Materialien, die jetzt im Staube liegen, vielleicht zu einem herrlichen Baue verarbeitet werden.

Sie haben die Gütigkeit, über meine Darstellung der dialectischen Widersprüche der reinen Vernunft ein vortheilhaftes Urtheil zu fällen, ob Sie gleich durch die Auflösung derselben nicht befriedigt werden.*)

Wenn mein Göttingsch: Recens: auch nur ein einziges Urtheil dieser Art von sich hätte erhalten können, so würde ich wenigstens nicht auf einen bösen Willen gerathen haben, ich hätte (was mir nicht unerwartet war) die Schuld auf die Verfehlung meines Sinnes in den mehresten meiner Sätze, und also auch großentheils auf mich selbst geworfen und, anstatt einiger Bitterkeit in der Antwort, vielmehr gar keine Antwort oder allenfalls nur einige Klage darüber, daß man, ohne die Grundveste anzugreifen, nur so schlechthin alles verurtheilen wollte, ergehen lassen;

*) Der Schlüssel dazu ist gleichwohl dahin gelegt, obschon sein anfänglicher Gebrauch ungewohnt und darum schwer ist. Er besteht darin, daß man alle uns gegebene Gegenstände nach zweyerley Begriffen nehmen kan, einmal als Erscheinungen und dann als Dinge an sich selbst. Nimmt man Erscheinungen vor Dinge an sich selbst und verlangt, als von solchen, in der Reihe der Bedingungen das Schlechthin-unbedingte, so geräth man in lauter Widersprüche, die aber dadurch wegfallen, daß man zeigt, das Gänzlich-unbedingte finde unter Erscheinungen nicht statt, sondern nur bey Dingen an sich selbst. Nimmt man dagegen umgekehrt das, was als Ding an sich selbst von irgend etwas in der Welt die Bedingung enthalten kan, vor Erscheinung, so macht man sich Widersprüche, wo keine nöthig wären, e. g. bey der Freyheit, und dieser Widerspruch fällt weg, so bald auf jene unterschiedene Bedeutung der Gegenstände Rücksicht genommen wird.

nun aber herrschte durch und durch ein so übermüthiger Ton der Geringschätzung und Arroganz durch die ganze Recension, daß ich nothwendig bewogen werden mußte, dieses große *genie* wo möglich ans Tageslicht zu ziehen, um durch Vergleichung seiner Producte mit den Meinigen, so gring sie auch seyn mögen, doch zu entscheiden, ob denn wirklich eine so große Überlegenheit auf seiner Seite anzutreffen sey, oder ob nicht vielleicht eine gewisse Autorlist dahinter stecke, um dadurch, daß man alles lobt, was mit denen Sätzen, die in seinen eigenen Schriften liegen, übereinstimmt, und alles tadelt, was dem entgegen ist, sich unter der Hand eine kleine Herrschaft über alle Autoren in einem gewissen Fache zu errichten (die, wenn sie gut beurtheilt sein wollen, durchaus genöthigt seyn werden, Weyrauch zu streuen, und die Schriften dessen, den sie als Recens: vermuthen, als ihren Leitfaden zu rühmen) und sich so allmählich ohne sonderliche Mühe einen Nahmen zu erwerben. Urtheilen Sie hiernach, ob ich meine Unzufriedenheit, wie Sie zu sagen belieben, gegen den Göttingschen Recensenten auf eine etwas harte Weise bewiesen habe.

Nach der Erläuterung, die Sie mir in dieser Sache zu geben beliebt haben, nach welcher der eigentliche Recensent im *incognito* bleiben muß, fällt, so viel ich einsehe, meine Erwartung wegen der anzunehmenden Ausfoderung weg, er müßte denn sich derselben willkührlich stellen, d. h. sich entdecken, in welchem Falle selbst ich mich gleichwohl verbunden halte, von dem wahren Vorgange der Sache, wie ich ihn aus Ihrem gütigen Berichte habe, nicht den mindesten öffentlichen Gebrauch zu machen. Übrigens ist mir ein gelehrter Streit mit Bitterkeit so unleidlich, und selbst der Gemüthszustand, darin man versetzt wird, wenn man ihn führen muß, so wiedernatürlich, daß ich lieber die weitläuftigste Arbeit, zu Erläuterung und Rechtfertigung des schon geschriebenen, gegen den schärfsten, aber nur auf Einsichten ausgehenden Gegner übernehmen, als einen Affect in mir rege machen und unterhalten wollte, der sonst niemals in meiner Seele Platz findet. Sollte indessen

der Göttingsche Recens: auf meine Äußerungen in der Zeitung antworten zu müssen glauben, und zwar in der vorigen Manier, ohne seine Person zu *compro*mittiren, so würde ich (jedoch jener meiner Verbindlichkeit unbeschadet) mich genöthigt sehen, diese lästige Ungleichheit zwischen einem unsichtbaren Angreifer und einem aller Welt Augen blosgestellten Selbstvertheidiger durch dienliche Maßregeln zu heben; wiewohl noch ein Mittelweg übrig bleibt, nämlich sich öffentlich nicht zu nennen, aber sich mir (aus den Gründen, die ich in den Proleg: angeführt habe) allenfalls schriftlich zu entdecken und den selbst zu wählenden Punct des Streits öffentlich, doch friedlich kund zu thun und abzumachen. Aber hier möchte man wohl ausrufen: *O curas hominum!* Schwache Menschen, ihr gebt vor, es sey euch blos um Wahrheit und Ausbreitung der Erkenntnis zu thun, in der That aber beschäftigt euch blos eure Eitelkeit!

Und nun, mein hochzuverehrender Herr, lassen Sie diese Veranlassung nicht die einzige sein, eine Bekanntschaft, die mir so erwünscht ist, gelegentlich zu unterhalten. Ein Character von der Art, als Sie ihn in Ihrer ersten Zuschrift blicken lassen, ist, ohne das Vorzügliche des Talents einmal in Anschlag zu bringen, in unserer literärischen Welt so häufig nicht, daß nicht derjenige, der Lauterkeit des Herzens, Sanftmuth u. Theilnehmung höher schätzt als selbst alle Wissenschaft, bey so viel zusammen vereinigten Verdiensten ein lebhaftes Verlangen fühlen sollte, damit in engere Verbindung zu treten. Ein jeder Rath, ein jeder Wink von einem so einsehenden und feinen Manne, wird mir jederzeit höchstschätzbar sein und, wenn meiner Seits an meinem Orte etwas wäre, womit ich eine solche Gefälligkeit erwiedern könnte, so würde dieses Vergnügen verdoppelt werden. Ich bin mit wahrer Hochachtung und Ergebenheit

Hochzuverehrender Herr
Ihr
gehorsamster Diener
I Kant.

Koenigsberg
d. 7. Aug. 1783.

Register
zum Texte der Prolegomena.

A. Personen-Register.

B. Sach-Register.

A.

B.

C vgl. K.

D.

N.

S.

T.

U.

V.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Immanuel Kant

GRUNDLEGUNG

zur

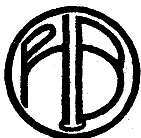
Metaphysik der Sitten

Fünfte Auflage

Herausgegeben

von

Karl Vorländer



Der Philosophischen Bibliothek
Band 41

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1920

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Vorwort des Herausgebers.

Die Einrichtung dieser Ausgabe ist ganz dieselbe wie die meiner bisherigen Ausgaben Kantischer Schriften (Band 39, 40, 45 und 46 der Philosophischen Bibliothek sowie Kritik der reinen Vernunft bei O. Hendel). So habe ich denn nur zu bemerken, daß ich in der glücklichen Lage war, für die Textrevision bereits die Neuedition der Schrift in der Akademie-Ausgabe benutzen zu können, die auch für die äußere Entstehungsgeschichte derselben wertvolle Beiträge geliefert hat, und deren Seitenzahlen [in eckigen Klammern] von uns am Rande angegeben sind; und den Wunsch zu äußern, daß vorliegende Neuausgabe das Studium der Kantischen Ethik, in welche die Grundlegung aufs beste einzuführen geeignet ist, befördern und befruchten möge.

Solingen, am 18. März 1906.

Prof. Dr. Karl Vorländer.

Inhalt.

Einleitung.

I. Entstehungsgeschichte und erste Wirkung der Schrift.

Das Material zur Entstehungsgeschichte hat Paul Menzer in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Schrift in der Kant-Ausgabe der Berliner Akademie Bd. IV, S. 624—629 sorgfältig und nahezu vollständig zusammengetragen. Die uns als Quelle dienenden Briefstellen aus Kants und Hamanns Briefwechsel zitieren wir aus dem bereits Ph. B. 40, S. V von uns angegebenen Grunde bloß nach dem Datum.

1. Die im Jahre 1785 erschienene *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ist Kants erste ausschließlich ethischen Problemen gewidmete Schrift. Denn die Preisschrift von 1763: *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* ging, wie wir in der Einleitung zu Ph. B. 46[a], S. XXVI f. gezeigt haben, erst in ihrem letzten Abschnitte und nur kurz auf moralphilosophische Fragen ein. Damit soll indessen keineswegs gesagt sein, daß der Philosoph nicht schon früh den ethischen Fragen seine Aufmerksamkeit zugewandt hätte. Im Gegenteil, die *Grundlegung* hat in dieser Beziehung eine ziemlich ausgedehnte Vorgeschichte.

Schon am 1. Februar 1764 teilt Hamann seinem Freunde Lindner über Kant mit: „Er hat eine Menge Arbeiten im Kopfe: Sittlichkeit“. Und tatsächlich hat Ende des folgenden Jahres Kant eine Schrift über die „Metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit“ bereits vollendet; sie gehört, wie er am 31. Dezember 1765 an Lambert schreibt, zu den „ersten“ von „einigen kleineren Ausarbeitungen, deren Stoff vor mir fertig liegt“, die demnächst veröffentlicht

werden sollen. Ja, der Königsberger Buchhändler Kanter hatte sie „nach Buchhändler Art“ und unter dem „etwas verfälschten“ Titel: „Kritik des moralischen Geschmacks“ im Katalog der Michaelismesse 1765 unter den „Schriften, welche herauskommen sollen“ schon angezeigt. Dennoch erschien sie — wir dürfen unter diesen Umständen annehmen: doch wohl aus inneren Gründen — nicht. Kant befand sich, wie wir aus seinem eigenen Zeugnis wissen, um die Mitte der 60er Jahre in einem Zustande seiner philosophischen Entwicklung, in dem er „an nichts hing“ und „mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen meine oder anderer Meinungen das ganze Gebäude öfters umkehrte und aus allerlei Gesichtspunkten betrachtete, um zuletzt etwa denjenigen zu treffen, woraus ich hoffen kann, es nach der Wahrheit zu zeichnen“. So auch auf dem Gebiete der Ethik. In demselben Briefe vom 9. Mai 1767 an seinen früheren Schüler Herder, in dem er diese Selbstcharakteristik gibt, schreibt er: „ . . ich arbeite jetzt an einer Metaphysik der Sitten, wo ich mir einbilde, die augenscheinlichen und fruchtbaren Grundsätze, imgleichen die Methode angeben zu können, wornach die zwar sehr gangbare, aber mehrenteils doch fruchtlose Bemühungen in dieser Art der Erkenntnis eingerichtet werden müssen, wenn sie einmal Nutzen schaffen sollen“. Welcher Art diese „Metaphysik der Sitten“ vom Jahre 1767 gewesen sein mag, läßt sich natürlich heute nicht mehr genau bestimmen. Daß sie jedoch zu der späteren kritischen in starkem Gegensatze gestanden haben muß, läßt sich aus einer Bemerkung Hamanns gegen Herder (Brief vom 16. Februar 1767) schließen: „Hr. M. Kant arbeitet an einer Metaphysik der Moral, die im Kontrast der bisherigen mehr untersuchen wird, was der Mensch ist, als was er sein soll“; womit Kants eigene Äußerung in dem obigen, drei Monate später an Herder gerichteten Schreiben ganz wohl zusammenstimmt: „Indem mein Augenmerk vornehmlich darauf gerichtet ist, die eigentliche Bestimmung und die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen, so glaube ich, daß es mir in dem, was die Sitten betrifft, endlich ziemlich gelungen sei.“

Gleichwohl erblickte auch diese Schrift, die der Philosoph noch in demselben Jahre 1767 zu vollenden

hoffte, wofern seine „stets wandelbare Gesundheit“ ihn nicht daran hindere, nicht das Licht der Öffentlichkeit. Einen anderen Charakter scheint die moralphilosophische Schrift getragen zu haben, die er (nach seinem Briefe an Lambert vom 2. September 1770), um sich „von einer langen Unpäßlichkeit . . . zu erholen und gleichwohl nicht ohne Beschäftigung in den Nebenstunden zu sein“, für den Winter 1770/1 beabsichtigte: nämlich seine „Untersuchungen über die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirische Prinzipien anzutreffen sind, und gleichsam die Metaphysik der Sitten in Ordnung zu bringen und auszufertigen“. Sie sollte seinen veränderten metaphysischen Ansichten „den Weg bahnen und scheinet mir überdem bei denen zur Zeit noch so schlecht entschiedenen Prinzipien der praktischen Wissenschaften ebenso nötig zu sein“. Der letzteren Meinung war auch Sulzer, der am 8. Dezember 1770 gegenüber Kant die Hoffnung aussprach, sein „Werk über die Metaphysik der Moral bald zu sehen“, da es „bei der noch so wankenden Theorie der Moral höchst wichtig“ sein werde. Trotzdem kam auch diese Absicht nicht zur Ausführung. Dagegen erscheint in den Briefen an Marcus Herz vom 7. Juni 1771 und 21. Februar 1772 die geplante Schrift als ein Teil des beabsichtigten größeren Werkes über „*Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*“, aus dem dann bekanntlich in zehnjähriger Arbeit die *Kritik der reinen Vernunft* hervorging: der zweite Abschnitt von dessen zweitem „praktischen“ Teile sollte „die ersten Gründe der Sittlichkeit“ (a. a. O. S. 124) oder „die reinen Prinzipien der Sittlichkeit“ (ebd. S. 127) darstellen. Ende 1773 schreibt Kant demselben Adressaten: „Ich werde froh sein, wenn ich meine Transscendentalphilosophie werde zu Ende gebracht haben, welche eigentlich eine Kritik der reinen Vernunft ist, alsdenn gehe ich zur Metaphysik, die nur zwei Teile hat: die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten, wovon ich die letztere zuerst herausgeben werde und mich darauf zum voraus freue“. Erscheint schon hiernach — was in Menzers ‚Einleitung‘ nicht genügend hervortritt — die ethische Schrift von der *Kritik der reinen Vernunft* abgetrennt, so wird sie in dem Briefe an Herz vom 24. November 1776 gar nicht mehr als Teil des Gesamtwerks erwähnt,

wie denn überhaupt die (freilich spärlichen) Nachrichten, die wir über Kants schriftstellerische Tätigkeit von da bis zum Jahre 1781 besitzen, von einer solchen vollständig schweigen; denn die Äußerung Hamanns gegen Herder vom 17. Mai 1779: „Kant arbeitet frisch los an seiner Moral (!) der reinen Vernunft und Tetens liegt immer vor ihm“ beruht doch wohl entweder auf einem Schreibfehler („Moral“ statt „Kritik“) oder einer großen Oberflächlichkeit des Briefschreibers.[1])

Daß Kants Freunde nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft (1781) nun auch die baldige Vollendung der so lange schon verheißenen ‚Metaphysik der Sitten‘ erwarteten bezw. wünschten, geht aus Hamanns Mahnung an den Verleger der ersteren hervor: „Sorgen Sie nur, daß die Metaphysik der Sitten und Natur bald nachfolgen“ (Hamann an Hartknoch, 7. Mai 1781). Hartknoch kam denn auch im Spätherbst desselben Jahres diesem Rate nach, indem er sich am 19. November an Kant mit den Worten wandte: „Ich hoffe von Dero Güte, daß Sie mir noch die Metaphysik der Sitten und der Naturlehre im Verlag geben werden, da dies zur Vollendung Ihres Plans gehört und ein Ganzes ausmacht“. In der Tat ist denn auch der Philosoph bald darauf mit der Arbeit für die neue Schrift beschäftigt. „Kant arbeitet an der Metaphysik der Sitten, — für wessen Verlag, weiß ich nicht“ (Hamann an Hartknoch, am 11. Januar 1782[2]). Allein die gleichzeitige und durch die Veröffentlichung der Göttinger Rezension[3]) noch vermehrte Arbeit an den Prolegomenen nahm ihn zunächst zu stark in Anspruch, als daß die ethische Schrift rasch hätte vorwärts schreiten können. Auf diese Gleichzeitigkeit weist deutlich die Schlußseite des von uns an anderem Orte[4]) veröffentlichten Wardaschen Fragments zu den Prolegomenen hin: wohl die

---

[1]) Dieselbe Wendung findet sich allerdings auch in einem Briefe Hamanns an Herder vom 26. Juni 1780: Kant arbeite, soviel er wisse, noch immer an seiner „Moral der gesunden Vernunft und Metaphysik“.

[2]) Nicht, wie in der Akademie-Ausgabe IV, 625 verdruckt ist, 1783.

[3]) S. meine Einleitung zu Bd. 40 der Ph. B., S. IX ff.

[4]) Ph. B. 40, S. 165—174.

erste Stelle, an der die Grundsätze der kritischen Ethik, wie sie dann in der *Grundlegung* verkündet wurden, mit voller Schärfe hervortreten, deren wichtigste Sätze wir daher hier nochmals — diesmal ohne die Rechtschreibung und die Korrekturen des Kantischen Konzepts — zum Abdruck bringen:

„Es haben schon längst Moralisten eingesehen, daß das Prinzip der Glückseligkeit niemals eine reine Moral, sondern nur eine Klugheitslehre, die sich auf ihren Vorteil versteht, gebe. Daß bei dieser alle Imperative bedingt sind und nichts anderes als die Mittel gebieten, zu einem oder anderem Zwecke, den die Neigung oder die Summe aller Neigungen aufgibt, zu gelangen, daß aber der moralische Imperativ unbedingt sein müsse, z. E.: Du sollst nicht lügen (obgleich es Dir keinen Nachteil bringen würde).

Nun ist die Frage, wie ist ein kategorischer Imperativ möglich; wer diese Aufgabe auflöset, der hat das echte Prinzip der Moral gefunden. Der Rez. wird sich vermutlich ebensowenig daran wagen wie an das wichtige Problem der Transscendentalphilosophie, welches mit jenem der Moral eine auffallende Ähnlichkeit hat.“

Für alle diese Sätze und Wendungen des Gedankens lassen sich die Parallelstellen in der *Grundlegung* auffinden. Dazu kommen die allen Zweifel ausschließenden nun folgenden Worte: „Ich werde die Auflösung in kurzem darlegen.“

Gleichwohl ist unsere Schrift erst genau zwei Jahre nach den Prolegomenen erschienen und hat anscheinend noch mehrere Wandlungen durchgemacht. Am 16. August 1783 schreibt Kant an Moses Mendelssohn: „Diesen Winter werde ich den ersten Teil meiner Moral, wo nicht völlig, doch meist zustande bringen. Diese Arbeit ist mehrer Popularität fähig, hat aber bei weitem den das Gemüt erweiternden Reiz nicht bei sich, den jene Aussicht, die Grenze und den gesamten Inhalt der ganzen menschlichen Vernunft zu bestimmen, in meinen Augen bei sich führt, vornehmlich auch darum, weil selbst Moral, wenn sie in ihrer Vollendung zur Religion überschreiten will, ohne eine Vorarbeitung und sichere Bestimmung der ersteren Art unvermeidlicher Weise in Einwürfe und Zweifel oder Wahn und Schwärmerei verwickelt wird.“ Was an dieser Stelle mit dem ‚ersten Teil meiner Moral‘ gemeint ist, bleibt bei der Unbestimmtheit des Aus-

drucks unsicher; man kann ebensowohl an eine Schrift von der Art der späteren *Grundlegung* wie der *Kritik der praktischen Vernunft,* wie an den ersten Teil einer *Metaphysik der Sitten* denken.

Mit dem Anfang des folgenden Jahres (1784) kommt ein neues Moment in die Sache. Der Popularphilosoph Garve — derselbe, von dem die Göttinger Rezension der Vernunftkritik stammte[1]) — hatte zur Michaelismesse 1783 ein Buch unter dem Titel: *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten* erscheinen lassen. Das muß unseren gerade jetzt vorzugsweise mit ethischen Problemen beschäftigten Philosophen zum Widerspruch und (vorübergehend) zu dem Gedanken einer Gegenschrift gereizt haben. Wenigstens weiß der geschäftige Hamann am 8. Februar 1784 Herder zu melden: „Kant soll an einer Antikritik — doch er weiß den Titel selbst noch nicht — über Garvens Cicero arbeiten“, desgleichen am 18. Februar seinem Freunde Scheffner: „Einer Sage nach [!] arbeitet unser liebe Pr. Kant . . . an einer Antikritik — doch der Titel ist noch nicht ausgemacht — gegen Garvens Cicero als eine indirekte Antwort auf desselben Rezension in der A. d. B.“[2]) Bestimmter schreibt er 14. März d. J. an Hartknoch: „Kant arbeitet an einer Antikritik über Garvens Cicero, die Sie vermutlich auch zum Verlag bekommen werden.“ Seinen Irrtum betr. eines Zusammenhangs mit der Göttinger Rezension — in der von ethischen Fragen gar nicht die Rede war — verbessert er dann in einem weiteren Schreiben an Scheffner vom 15. März: „Die Antikritik wird nicht unmittelbar gegen die Garvische Rezension, sondern eigentlich gegen seinen Cicero gerichtet sein und vermittelst dessen eine Genugtuung für jene werden.“ Sechs Wochen später aber hat sich plötzlich der Antigarve in — einen Vorläufer von Kants Moral verwandelt. „Kant arbeitet an einem Prodromus zur Moral, den er anfänglich Antikritik betiteln wollte und auf Garvens Cicero Beziehung haben soll“ (Hamann

---

[1]) Vgl. meine Einleitung zu Bd. 40 der Ph. B., S. X ff.

[2]) d. h. *Allgemeinen deutschen Bibliothek,* in der Garve den ursprünglichen Wortlaut seiner Göttinger Rezension hatte abdrucken lassen.

an J. G. Müller, 30. April 1784). Und weiter: „Er arbeitet scharf an der Vollendung seines Systems. Die Antikritik über Garvens Cicero hat sich in einen Prodromum der Moral verwandelt“ (Hamann an Herder, 2. Mai 1784).

Sicheres ist aus allen diesen Nachrichten nicht zu entnehmen, zumal da Hamann, der „neugierige alte Mann“, wie Kant ihn gelegentlich nannte, im Auffinden und Verbreiten literarischer Neuigkeiten groß war und von dem großen Philosophen keineswegs in dessen tiefste Gedanken eingeweiht worden sein wird. Immerhin aber lauten Hamanns Nachrichten doch so bestimmt, daß wir Kant den vorübergehenden Gedanken an eine solche Gelegenheitsschrift um Februar oder März 1784 zuschreiben dürfen. Allein, wie dem auch gewesen sein mag, er ließ ihn bald fallen — denn nirgends wird Garve oder sein *Cicero* in der *Grundlegung* berücksichtigt oder auch nur genannt — und kehrte von dem Plane einer Gelegenheitsschrift, in der er allerdings seine eigenen ethischen Gedanken gleichfalls hätte entwickeln können, zur ‚scharfen‘ Arbeit ‚an der Vollendung seines Systems‘ zurück. Denn die nun folgenden Zeugnisse, von der zweiten Hälfte des Jahres 1784 ab, lassen keinen Zweifel mehr darüber, daß sie sich auf unsere *Grundlegung* beziehen, wenn auch deren genauer Titel anfangs noch nicht festgestanden zu haben scheint. So teilt Hamann am 10. August 1784 Hartknoch mit: „Kants Amanuensis Jachmann arbeitet fleißig an dem Prodromo der Metaphysik der Sitten; vielleicht wissen Sie, wie stark das Werk werden wird“. Und Professor Schütz aus Jena, der Begründer der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung, erwidert am 23. August auf einen kurz vorausgegangenen (leider verlorenen) Brief Kants: „Höchst erstaunlich war mirs, daß Sie den Plan zur Metaphysik der Sitten auf Michaelis herausgeben wollen.“ Dazu sind neuerdings drei weitere Briefstellen gekommen, die von Arthur Warda dem Herausgeber der Schrift in der Akademie-Ausgabe (Paul Menzer) mitgeteilt und in dieser (IV 627) zum erstenmal abgedruckt worden sind. Hamann schreibt an Herder 8. August 1784: „Kant arbeitet wacker an einem Prodomo [sic!] seiner Metaphysik der Sitten“; derselbe an Scheffner 19. August: „Unsers Pr. Kants

Prodromus oder — — — zur Metaphysik der Sitten wird nächstens nach Halle zum Druck abgehen und zu Michaelis erscheinen"; und wieder an Herder vom 15. September 1784: „Ich warte jetzt . . . die Prolegomena zur Metaphysik der Sitten ab, um vielleicht wieder in Gang zu kommen." Wenige Tage darauf, am 19. September in einem Briefe Hamanns an Scheffner erscheint dann zum erstenmal der heutige Titel: „Kant hat das Mst. seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten abgeschickt."

Allein zu guter Letzt wurde das Erscheinen der Schrift doch noch durch den Drucker verzögert, wie wir aus Hartknochs Schreiben an Kant vom 8. Oktober 1785 wissen: „ . . Ich weiß zwar, daß er (sc. der Drucker, Grunert in Halle) Sie sowohl mit den Proleg. als mit der Metaph. der Sitten lange aufgehalten hat." So suchte denn nicht bloß Hamann schon am 17. Oktober 1784 vergebens in dem eben angekommenen Meßkatalog nach „Kants Moral" (Brief an Scheffner vom 17. Oktober 1784), sondern auch noch am 18. Februar 1785 „brannte" Schütz „vor Begierde, Ihre neue Schrift zu sehen" (Schütz an Kant). Erst am 9. März letzteren Jahres konnte Hamann Lindner melden: „Seine Moral wird auch diese Messe erscheinen" und 28. März an Herder: „Das Prinzipium seiner Moralität erscheint auch diese Messe", mit dem historisch interessanten Beisatze: „Aus dem Anhang gegen Garve scheint nichts geworden zu sein; vielmehr soll er dies Werk verkürzt haben" (diese Briefstelle ist ebenfalls erst von Warda an Menzer mitgeteilt und zuerst in der Akad.-A. gedruckt). Am 8. April[1]) 1785 erhielt Kant die ersten Exemplare seiner neuen Schrift, wie wir aus Hamanns Brief an Herder vom 14. April d. J. erfahren: „Hartknoch ist vorigen Freitag angekommen . . . Mit dem Verleger zugl. sind 4 Exempl. der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten für den Verfasser angekommen." —

2. Mit welch außerordentlicher Spannung man — mindestens in den Kreisen der Kantianer — der neuen Schrift entgegensah, davon gibt einen charak-

[1]) So berechne ich im Gegensatz zu der Akademie-Ausgabe (7. April), da der Ostermontag in diesem Jahre auf den 28. März fiel.

teristischen Beleg die Tatsache, daß sie an demselben 8. April, an dem ihre ersten Exemplare in die Hände des Autors kamen, bereits — in der Jenaer Literaturzeitung angezeigt wurde. Diese „Ankündigung, nicht Beurteilung" begann mit dem Satze: „Wir wollen diesmal nur die Ankündigung derselben ohne Beurteilung, die bei einem Werke dieser Art sich nicht so bald geben läßt, liefern", und schloß mit den Worten: „Wir gestehen gern, daß wir mit einer Art von Eifersucht geeilet haben, damit uns niemand in der Ankündigung vom Dasein dieses Buchs zuvorkommen möchte, nicht als ob darin ein Verdienst läge, sondern weil es natürlich ist, wenn man einmal Neuigkeiten zu verkündigen hat, eine große Neuigkeit zuerst verkündigen zu wollen."

Auch für die Wirkung der *Grundlegung* auf ihre ersten Leser besitzen wir einige Zeugnisse. Für Kants alten Widersacher Hamann freilich, der sich mit Wollust auf das ihm von Hippel geliehene Exemplar stürzte und es in einigen Stunden auslas, war „statt der reinen Vernunft hier von einem anderen Hirngespinst und Idol die Rede: vom guten Willen." „Daß Kant einer unserer scharfsinnigsten Köpfe ist, muß ihm auch sein Feind einräumen, aber leider ist dieser Scharfsinn sein böser Dämon, fast wie Lessings seiner: denn eine neue Scholastik und ein neues Papsttum sind die beiden Midas-Ohren unseres herrschenden Säculi" (an Herder, 14. April 1785). Und auch, nachdem er gelegentlich seines Geburtstagsbesuchs bei Kant am 22. April d. J. „mit einem noch für kein Geld feilen Exemplar . . . beehrt und erfreut worden war" (an Scheffner 22. April 1785), blieben ihm „reine Vernunft und guter Wille noch immer Wörter, deren Begriff ich mit meinen Sinnen zu erreichen nicht imstande bin" (an Scheffner, 12. Mai 1785). Von Jena dagegen schrieb Schütz am 20. September 1785: „Ich würde vergebens Ausdrücke suchen, wenn ich Ihnen die Freude schildern sollte, mit der ich Ihre Grundlegung z. M. d. S. in die Hände nahm, und das Interesse, mit der ich sie gelesen, und die Befriedigung, mit der ich sie aus der Hand gelegt habe." Und Hufeland am 11. Oktober: „Der Nutzen, den Sie mit den moralischen [sc. Schriften] besonders stiften werden, wird unsäglich sein, da schon die Grundlegung

meines Erachtens das Verdienst hat, die ganze Sittlichkeit zuerst fest gegründet zu haben und alle, so wohltätig für unser Geschlecht, von der Spekulation ab zur Tätigkeit rufen.“ Von Nürnberg endlich am 12. Mai 1786 der freilich erst 20jährige Johann Benjamin Erhard: „Ihre Metaphysik der Sitten vereinigte mich ganz mit Ihnen, ein Wonnegefühl strömt mir durch alle Glieder, so oft ich mir der Stunden erinnere, da ich sie zum erstenmal las und mich Ihr Canon d. r. V. so vortrefflich vorbereitet hatte.“

Anderseits fanden die völlig neuen und mit einschneidender Schärfe gegenüber den Glückseligkeitstheorien der bis dahin herrschenden Popularphilosophie ausgesprochenen Kantischen Grundsätze bei den Vertretern der ersteren naturgemäß starken Widerspruch, der sich auch literarisch äußerte. Ein gewisser G. A. Tittel in Karlsruhe, Schüler von Kants berüchtigtem Gegner Feder in Göttingen, griff in einer von B. Erdmann[1]) als „ebenso oberflächlich wie anmaßend“ bezeichneten Schrift *Über Herrn Kants Moralreform* (1786) die kritische Ethik an. Kants Anhänger L. H. Jakob in Halle schrieb ihm darüber am 17. Juli 1786: „Über Ihre Metaphysik der Sitten scheint das Mißverständnis doch noch weit größer zu sein als über Ihre Kritik. Ich weiß nicht, ob Ihnen die Brochüre von einem gewissen Tittel zu Gesichte gekommen ist, die Ihre Metaph. zu beurteilen wagt, ohne nur zu verstehen, wohin eigentlich Ihre Untersuchung zielt.“ Von einer Selbstverteidigung, die Kant demgegenüber beabsichtigte, rät der ihm befreundete Redakteur der *Berliner Monatsschrift* Biester ihm als überflüssig ab. „Jeder vernünftige Mensch zuckt die Achseln, wenn er sieht, daß ein Feder (und Tittel ist vollends nur der schwache Schatten des schwachen F.) einen Kant belehren will.“ Gewiß könne „eine Zurechtweisung darüber nicht schaden“, allein augenblicklich sei eine Erklärung gegenüber Jacobi und seinen Gesinnungsgenossen[2]) viel wichtiger (Biester an Kant, 11. Juni 1786). Trotzdem bat Kant noch am 24. September d. J. Schütz um Besorgung der Tittelschen Schrift, die dieser aber

---

[1]) *B. Erdmann, Kants Kritizismus in der 1. und 2. Auflage der Kr. d. r. V. 1878, S. 105.*

[2]) Vgl. meine Einleitung zu Ph. B., Bd 46b, S. XXVII ff.

erst vier Wochen nachher erhielt und nun „des Postgelds nicht wert“ erachtete (Schütz an Kant, 3. November 1786). Im folgenden Frühjahr war Kant dagegen zu dem Entschluß gekommen, „sich nicht selbst mehr mit Widerlegungen zu befassen, sondern seinen Gang ruhig fortzusetzen“ (Schütz an Kant, 23. März 1787). — Außerdem berichtet Schütz schon am 13. November 1785 von einer Rezension der Schrift in der „Gött. Zeitung“ (also wohl den *Göttinger Gelehrten Anzeigen*), die er „unlängst gelesen“, die ihn jedoch „abermals wenig befriedigt“ habe; und Jenisch am 14. Mai 1787 von einer solchen in Nicolais *Allgemeiner Deutscher Bibliothek*, die, „ob sie gleich bei aller scheinbaren Strenge nicht tief genug geht, weil die Köpfe in der Moral nun einmal durch Popularität verstimmt sind, viele Anhänger gefunden“ habe.[1])

Jedenfalls fand die Schrift in das größere Publikum rasch ihren Weg. Sie war so „schnell vergriffen“[2]), daß bereits im nächsten Jahre eine zweite Auflage erschien, der dann zu Lebzeiten Kants noch zwei weitere (1792, 1797) und vier Nachdrucke (1791, 1794, 1796, 1801) folgten. An der späteren Verlangsamung ihrer Verbreitung wird wohl das inzwischen (1788) erfolgte Erscheinen der ethischen Hauptschrift (*Kritik der praktischen Vernunft*) den Hauptanteil getragen haben.

II. Zum Inhalt der Schrift.

Wir haben uns im vorigen Abschnitt darauf beschränkt, die äußere Entstehungsgeschichte der *Grundlegung* darzulegen. Die innere Entwicklung der

1) *Allg. Deutsche Bibliothek. 1786. · 66. Bd., S. 447 bis 463.* In ihr wurde Kant vor allem entgegengehalten, daß sein Prinzip dem Verstande gewöhnlicher Menschen nicht einleuchtend zu machen sei. „Was wollen wir bei Menschen, deren beinahe einzige Triebfedern Neigung zum Vergnügen und Abscheu vom Schmerz ist, wohl durch diese Vorstellung ausrichten?“ Vgl. auch Kants Bemerkungen über zwei Rezensenten der *Grundlegung* in der Vorrede zu seiner *Kritik der praktischen Vernunft (Phil. B. 38), S. 7 Anm.* und *S. 8.*

2) Vgl. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants (in der Ausgabe von Alfons Hoffmann, Halle 1902), S. 186.

Kantischen Ethik bis zum Jahre 1785 zu schildern, ist hier nicht der Ort. Abgesehen davon, daß eine erschöpfende Darstellung dieses an sich gewiß für jeden Kantforscher interessanten Themas erst möglich sein wird, wenn die Akademie-Ausgabe das ganze ihr zu Gebote stehende Material aus Kants Nachlaß, Vorlesungen usw. gebracht haben wird, ist ihre Kenntnis zu einem philosophischen Verständnis der vorliegenden Schrift nicht erforderlich. Kant selbst hat bekanntlich in seiner kritischen Periode so wenig Wert auf die „mit meiner jetzigen Denkart nicht mehr einstimmigen" Schriften seiner vorkritischen Zeit gelegt, daß er in eine 1799 veranstaltete Sammlung seiner kleineren Schriften keine vor 1770 abgefaßte aufgenommen wissen wollte, und er bezieht sich auch in der *Grundlegung* nirgends auf eine derselben.[1]) Wer sich gleichwohl aus historischem oder persönlichem Interesse eine eingehendere Kenntnis der Entwicklung von Kants ethischen Anschauungen verschaffen will, sei auf mehrere zuverlässige Arbeiten der neueren Zeit verwiesen:

F. W. Förster, Der Entwicklungsgang der Kantschen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft. Berliner Dissert. 1894. — Paul Menzer, Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung. 1. Teil als Berliner Dissert. 1897; 2. und 3. Teil in Kantstudien II 290—322 und III 41—104. — Karl Schmidt, Beiträge zur Entwicklung der Kant'schen Ethik. Marburg 1900. — Der Inhalt der beiden ersteren Abhandlungen ergibt sich aus ihrem Titel; besonders eingehend ist diejenige Menzers. Schmidt kommt es hauptsächlich darauf an, die Elemente der kritischen Ethik bereits in den früheren Schriften nachzuweisen. — Eine kurze Zusammenfassung endlich bietet das 2. Kapitel von August Messer, Kants Ethik. Leipzig 1904. S. 11—32.

Und, wer selbständige Studien in dieser Hinsicht machen will, dem werden die Einleitungen und Sachregister meiner Ausgabe der vorkritischen Schriften Kants *zur Logik und Metaphysik* (Ph. B. Bd. 46) und der *Kritik der reinen Vernunft* (Hendel) hoffentlich eine brauchbare Hilfe bieten.

Aber auch für das historische Verständnis der

---

[1]) Näheres über diesen Punkt s. in meiner Einleitung zu *Phil. B. Bd. 46a, S. XIf.*

Grundlegung genügt es, folgende wenige Daten aus Kants Entwicklungsgang sich gegenwärtig zu halten: Die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, die einen der Grundzüge Kantischer Ethik bildet, lag schon von Anfang an in seiner Persönlichkeit begründet und wurde durch den Einfluß der Leibniz-Wolffschen Philosophie in den 50er Jahren höchstens verstärkt. Anderseits wirkten, namentlich seit Beginn der 60er Jahre, die englischen Moralphilosophen (besonders Hutcheson, Shaftesbury und Hume) im Sinne des Empirismus auf seine ethische Methode ein. Er war geneigt, die Sittlichkeit inhaltlich auf das moralische Gefühl zu gründen, während er für ihre letzte theoretische Begründung ‚formale' Grundsätze verlangt, deren oberster, in Anlehnung an Wolff, in die Regel zusammengefaßt wird: „Tue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist." Dem Einfluß Rousseaus speziell, der ihn nach eigenem Geständnis „zurecht gebracht" hat, entspringen u. a. der demokratische Zug seiner Ethik, das lebhafte Gefühl von der Würde der menschlichen Natur, der Gedanke des ‚allgemeinen Willens'. Aber auch in diesen vorkritischen Abhandlungen treten schon deutliche Spuren der späteren, kritischen Ethik hervor: die Begriffe des Sollens, des Formalen, die Gegensätze von Pflicht und Neigung, kategorischen und hypothetischen Imperativen, Legalität und Moralität. Die Abwendung von den Engländern ist bereits erfolgt in der Dissertation von 1770, in der „Shaftesbury und seine Anhänger" in eine Reihe mit Epikur gestellt und als Vertreter des Prinzips der Lust „mit vollem Recht getadelt" werden; als sittliches Ideal aber erscheint hier noch der Leibniz-Wolffsche Begriff der Vollkommenheit. Das vielbesprochene „Fragment 6"[1]) dagegen und die moralphilosophischen Stellen der *Kritik der reinen Vernunft* sind schon deutliche Vorstufen der kritischen Ethik, welche in der *Grundlegung* eingeführt, in der *Kritik der praktischen Vernunft* systematisch begründet wird. Wir geben nun im folgenden eine Skizzierung des philosophischen Inhalts unserer Schrift.

---

[1]) sc. in den von Rudolf Reicke edierten *Losen Blättern aus Kants Nachlaß, Königsberg 1889, S. 9—16.*

Gedankengang der „Grundlegung“.

Die Einleitung der Schrift wird gebildet durch ihre

a) Vorrede (S. 3—9).

Sie beginnt mit einer Reihe von Einteilungen, deren erste an die antike Dreiteilung der Philosophie anknüpft. Die Philosophie nämlich ist entweder formal (Logik) oder material: Natur- und Sittenlehre (Physik und Ethik). Beide letzteren zerfallen in einen empirischen und einen rationalen oder reinen Teil; so die Ethik in die praktische Anthropologie und die eigentliche Moral. Wie auf wirtschaftlichem Gebiet, so ist auch auf dem der Philosophie das Prinzip der Arbeitsteilung am Platz. Kant kennt die Summe interessanter moralischer Betrachtungen und Beobachtungen, die auch heute noch vielfach als ‚Moral‘ oder ‚Ethik‘ bezeichnet werden, sehr wohl und weiß sie als solche zu schätzen (hat er doch selbst mit Vorliebe Vorlesungen über Anthropologie gehalten); er betont auch ausdrücklich, daß zur Anwendung auf den Menschen „Kenntnis desselben“ und „durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft“ erforderlich ist (S. 6); aber er scheidet von solcher empirischen Moral aus methodischen Gründen streng die reine Moralphilosophie oder Metaphysik der Sitten. Der letzteren allein will seine gegenwärtige Schrift dienen. Ebensowenig wie Sittenkunde („praktische Anthropologie“) ist die Ethik Moralpsychologie. Wie die theoretische Transscendentalphilosophie das reine Denken, so will die Metaphysik der Sitten vielmehr „die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens“ untersuchen (7), nicht dagegen die psychologischen Bedingungen des menschlichen Wollens und Handelns überhaupt, etwa nach Art der „allgemeinen praktischen Weltweisheit“ der Wolffianer. Eine ‚Kritik der praktischen Vernunft‘, die zugleich „ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip“ darlegen müsse, sowie eine populärere ‚Metaphysik der Sitten‘ auf später aufsparend, bezweckt Kant in der *Grundlegung* lediglich, das „oberste Prinzip aller Moralität“ aufzusuchen und festzusetzen (8). Sie zerfällt in drei Abschnitte: der erste führt von der gewöhnlichen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen, der zweite von

da zur Metaphysik der Sitten, der dritte von dieser zur Kritik der praktischen Vernunft. Zu dem im Jahre 1788 erschienenen Werk letzteren Titels bildet also die *Grundlegung* die Vorbereitung und Einleitung.

b) Der Erste Abschnitt (S. 10—25)

beginnt mit der berühmten Definition und herzerhebenden Schilderung des guten Willens als des einzigen an sich und unbedingt Guten in, ja selbst außerhalb der Welt, das über alle Temperamentseigenschaften und Glücksgaben hoch erhaben und von der Frage nach seiner Nützlichkeit oder seinen Folgen gänzlich unabhängig ist; wäre bloße Glückseligkeit Bestimmung oder Endziel des Menschen, so täten wir weit besser, unseren Instinkten nachzugehen. Der Begriff des an sich guten Willens aber läßt sich leicht aus demjenigen der Pflicht ableiten. Eine Handlung hat nur dann wahren moralischen Wert, wenn sie: 1. nicht aus bloßer Neigung, die allenfalls auch pflichtmäßiges Handeln erzeugen kann, sondern rein aus Pflicht geschieht, 2. nicht aus der Absicht, bestimmte Zwecke zu erreichen, sondern nur aus dem ‚formellen' Prinzip des Wollens (im Gegensatz zu den ‚materiellen' Triebfedern der einzelnen Zwecke) hervorgeht. Daraus fließt die Folgerung: 3. „Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz" (18). Denn, wenn von aller Rücksicht auf die Gegenstände des Wollens abstrahiert wird, bleibt objektiv das praktische Gesetz, subjektiv die reine Achtung vor demselben allein übrig. Daß mit dem Gefühl der Achtung die eben erst verfehmte Psychologie wiederum in die Ethik einschleichen könne, ist Kant nicht entgangen, und eine längere Anmerkung (zu S. 19 f.) verwahrt sich gegen diesen Einwand. Gegen eine solche psychologische Begründung ist denn auch eine merkwürdige Wendung gerichtet, die — abgesehen von der Vorrede (S. 5) — hier zum ersten Male vorkommt, deutlicher dann S. 28 f. auftritt und von da an (vgl. unser Sachregister unter dem Artikel *Wesen)* häufig wiederkehrt: daß das Sittengesetz nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen überhaupt gelte. Das hat ihm denn von Schopenhauer den Spott eingetragen: „Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, daß Kant dabei

ein wenig an die lieben Engelein gedacht oder doch auf deren Beistand in der Überzeugung des Lesers gezählt habe“ (*WW. ed. Grisebach III 512*). Und doch will Kant — das läßt z. B. die Stelle S. 28 f. klar erkennen — damit nur sagen: Sittlichkeit existiert, so wahr Vernunft überhaupt, nicht so wahr die menschliche Natur mit allen ihren zufälligen Beschränktheiten und Bedingungen besteht. Ist nun aber der Wille aller materiellen Triebfedern entkleidet, so bleibt nichts als der Gedanke der bloßen, allgemeinen Gesetzmäßigkeit überhaupt übrig (20). Das ist denn auch das Prinzip der gemeinen Menschenvernunft, das im Grunde jedermann kennt. Allein ihm gegenüber fühlt der Mensch in sich ein sehr mächtiges Gegengewicht in der Summe seiner Bedürfnisse und Neigungen. Er gerät so in eine natürliche Dialektik hinein, aus der ihm nur eine „vollständige Kritik unserer Vernunft“ heraushelfen kann. Damit kommen wir

c) zum Zweiten Abschnitt (S. 26—73),

der uns von der „populären sittlichen Weltweisheit“ zur „Metaphysik der Sitten“ führen soll. Entspringt der Begriff der Pflicht auch der gemeinen Menschenvernunft, so ist er dennoch kein Erfahrungsbegriff. Erfahrung allein vermag nie eine rein moralische Handlung mit voller Sicherheit nachzuweisen; je älter, desto pessimistischer fühlt man sich in dieser Hinsicht. Gleichwohl bleibt die Idee, z. B. die reiner Redlichkeit in der Freundschaft, „wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte“ (28). Sittlichkeit ist nimmermehr von Beispielen zu entlehnen; selbst den „Heiligen des Evangelii“ messen wir an dem Ideale der sittlichen Vollkommenheit, das wir in unserer Brust tragen. Kurz, die Sittenlehre muß zuvor auf reine Vernunft, folglich Metaphysik der Sitten gegründet werden, ehe ihr durch Popularisierung Eingang verschafft werden kann — es fallen bei dieser Gelegenheit scharfe Hiebe gegen die zeitgenössische Popularphilosophie mit ihrem „ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien“ (30) —; um so stärker wird gerade dann ihre Wirkung auf die Gemüter sein (31—33).

Nach diesen einleitenden Betrachtungen erfolgt

dann (S. 33 ff.) der „Fortschritt zur Metaphysik“. Der Wille ist das Vermögen, nach objektiven Vernunftgesetzen zu handeln. Aber der Wille des durch subjektive Triebfedern beeinflußten Menschen stimmt häufig genug nicht mit dem objektiven praktischen Gesetze (so hier meist statt ‚Sittengesetz‘) überein. Das letztere tritt ihm daher als Gebot in der Form des Imperativs entgegen, der ein Sollen ausdrückt und das Gute dem bloß Angenehmen, das praktische dem pathologischen Interesse entgegensetzt. Der moralische Imperativ gebietet nun nicht hypothetisch d. h. eine zu einem bestimmten Zwecke nützliche Handlung, sondern kategorisch d. i. unbedingt. Die hypothetischen Imperative sind Regeln der Geschicklichkeit (technisch) oder Ratschläge der Klugheit (pragmatisch), der kategorische ein Gesetz der Sittlichkeit. Die Möglichkeit der beiden ersteren liegt auf der Hand, wenn dabei auch bestimmte Prinzipien nicht möglich sind; denn ihr Ziel, die Glückseligkeit, ist ein höchst unbestimmter Begriff und „nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft“ (41). Wie aber soll der kategorische Imperativ als reiner synthetisch-praktischer Satz a priori möglich sein? Vielleicht gibt uns sein bloßer Begriff seine Formel an die Hand. Und so ist es in der Tat. Da er nichts als die Allgemeinheit des Gesetzes und die Notwendigkeit der Maxime, diesem Gesetze gemäß zu handeln, enthält, so lautet seine erste Formel: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“; und, mit einer leichten Veränderung, die zweite: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“ Der Sinn dieser Formeln, insbesondere der letzteren, wird dann an vier Beispielen von „vollkommenen“ resp. „unvollkommenen“ Pflichten gegen sich selbst (Selbstmord, Ausbildung der eigenen Talente) und gegen andere (Borgen, Wohltun) — das erste und das letzte waren schon früher (S. 15 f.) verwandt worden — dargelegt. Der „Kanon der moralischen Beurteilung“ für sie alle ist: „Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung allgemeines Gesetz werde“ (47).

Wo gibt es nun einen solchen kategorischen Im-

perativ d. i. ein solches schlechterdings gebietendes praktisches Gesetz? Aus einer besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur darf es nicht abgeleitet werden, weil es für alle vernünftigen Wesen gelten soll (vgl. oben), ebensowenig aus zufälliger Erfahrung. Vielmehr muß jetzt der Schritt zur „Metaphysik der Sitten" getan werden: aus dem Gebiet dessen, was geschieht, zu dem, was geschehen soll; von den subjektiven Triebfedern des Begehrens zum objektiven Motiv des Wollens; vom materialen Zweck oder Mittel zum formalen, objektiven oder Selbstzweck. Niemals bloß Mittel, sondern Zweck an sich selbst und allein von absolutem Wert ist aber nur der Mensch als vernünftiges Wesen oder die vernünftige Natur überhaupt. Daraus ergibt sich die dritte Formel des kategorischen Imperativs: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" (54). Nach dem neuen Gesichtspunkt, der übrigens keineswegs mit dem trivialen: „Was du nicht willst, daß man dir tu'" identisch ist (55 Anm.), werden dann die gleichen vier Beispiele wie oben gemustert. Dies Prinzip der Menschheit (vernünftigen Natur) als Zwecks an sich selbst stammt nicht aus der Erfahrung, sondern ist seinerseits, als oberster objektiver Zweck der praktischen Vernunft, die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke; der Willen jedes vernünftigen Wesens hat sich als der allgemein gesetzgebende ergeben. Dieser Wille ist also selbstgesetzgebend (autonom), jedes andere Interesse als Triebfeder ist ausgeschlossen; während alle bisherige Ethik von einem außerhalb des reinen Willens liegenden Interesse bestimmt, also heteronom war. Der Begriff der allgemeinen Gesetzgebung führt uns von selbst weiter zu dem „sehr fruchtbaren" (59) Begriff eines Reichs der Zwecke — „freilich nur ein Ideal" —, dem das vernünftige Wesen als Glied oder als Oberhaupt (Gott) angehört. Daraus folgt für ersteres der Begriff der Pflicht, für beide derjenige der über allen „Preis" erhabenen Würde.

Es folgt eine Vergleichung der verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs: 1. seine Form besteht in seiner Allgemeinheit, 2. die Materie

im Zwecke, 3. die vollständige Bestimmung in dem Gedanken eines möglichen Reichs der Zwecke, während die Naturteleologie (was er später in der *Kritik der Urteilskraft* ausgeführt hat) die äußere Natur als ein Reich der Zwecke auffaßt. Für die sittliche Beurteilung kommt die erste Formel als die methodisch strengste am meisten in Betracht, während die beiden anderen anschaulicher sind und deshalb der angewandten Ethik näher stehen. Der Begriff des unbedingt Guten setzt die nämliche innere Widerspruchslosigkeit voraus, die dem Naturgesetze zukommt. Er steht so hoch, daß sein innerer Wert selbst durch die Vereinigung des Reichs der Zwecke mit dem der Natur unter demselben (göttlichen) Oberhaupte nicht wachsen kann. Nach alledem sind die Begriffe von Moralität, erlaubten und unerlaubten Handlungen, Heiligkeit des Willens, Verbindlichkeit, Erhabenheit und Würde (66 f.) nunmehr völlig geklärt. Der Schluß des zweiten Abschnitts führt einen oben schon gebrachten Gedanken nur noch weiter aus: die Autonomie oberstes Prinzip der Sittlichkeit, Heteronomie der Quell aller unechten sittlichen Prinzipien. Die letzteren werden — ein Vorläufer der späteren „Tafel" in der *Kritik der praktischen Vernunft* — eingeteilt in: a) die empirischen der Glückseligkeit (mit 1. dem physischen, 2. dem moralischen Gefühl als Maßstab), b) die rationalen der Vollkommenheit (1. nach dem Vernunftbegriff, 2. nach dem Willen Gottes). Besonders verwerflich erscheint Kant das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, besser schon in dem Gewand des — freilich seichten — moralischen Gefühls als besonderen Sinnes à la Hutcheson. Von den beiden rationalen Maßstäben ist der ontologische Begriff der Vollkommenheit immerhin dem theologischen des göttlichen Willens und ebenso auch dem moralischen Sinne vorzuziehen. — Wer überhaupt Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine „chimärische Idee" hält, oder sagen wir in modernerem Ausdruck: wer Ethik im Sinne des Kritizismus will, der muß die bloße Form des Wollens als Autonomie zu Grunde legen. Diese im vorigen vollbrachte Analyse des guten oder reinen Willens war die eigentliche Aufgabe der *Grundlegung*. Daß nun aber ein solcher auch möglich, daß Sittlichkeit in der Tat kein Hirngespinst sei, muß der mögliche

synthetische Gebrauch der reinen praktischen Vernunft beweisen. Diesem muß jedoch eine Kritik der praktischen Vernunft vorausgehen, deren Grundzüge

d) der Dritte Abschnitt (S. 74—95)

zu entwickeln unternimmt. Die Lösung liegt in dem Freiheitsbegriff; und zwar nicht in dem negativen, der die bloße Unabhängigkeit von fremden Ursachen bedeutet, sondern in dem positiven, wonach Freiheit des Willens und Autonomie Wechselbegriffe sind: „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist einerlei" (75). Der Begriff des vernünftigen Wesens setzt den des freien Willens voraus, denn es kann nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln, selbst wenn diese letztere theoretisch nicht beweisbar wäre (76 Anm.). Das scheint ein Zirkelschluß zu sein, und in der Tat ist der letzte Grund des moralischen Interesses oder der sittlichen Verbindlichkeit nicht weiter zu erklären. Es ist eben ein anderer Standpunkt (79), den wir damit einnehmen: der des Dinges an sich (der Intelligenz, unseres eigentlichen Selbst) gegenüber der Erscheinung (dem sinnlichen Ich), der Vernunft und der Idee gegenüber Sinnlichkeit und Verstand, der intellektuellen (intelligibelen, Verstandes-) gegenüber der Sinnenwelt. Ja, in gewissem Sinne ist — eine Bemerkung Kants, die freilich zu Mißverständnissen des soeben ausgesprochenen Sachverhalts führen kann — die Verstandeswelt der „Grund" der Sinnenwelt und der reine Wille die „oberste Bedingung" des durch sinnliche Begierden affizierten Willens (83).

Damit stehen wir an der „äußersten Grenze aller praktischen Philosophie". Die Menschen denken sich als willensfrei. Diese Freiheit ist jedoch weder ein Erfahrungsbegriff noch, gleich demjenigen der Naturnotwendigkeit, eine unumgängliche Voraussetzung der Erfahrung, sondern „nur" eine Idee. Gleichwohl stehen beide, Freiheit und Naturnotwendigkeit, nicht im Widerspruch zueinander, sondern lassen sich in dem nämlichen Subjekte vereinigt denken, ja sogar mit Notwendigkeit (86). Als reine Intelligenz (Ding an sich) versetzt sich der Mensch eben in eine ganz andere „Ordnung" der Dinge, nämlich eine solche nach Zwecken, nicht nach bestimmenden Ursachen. Freilich

kann er sich in diese nur hineindenken, nicht etwa hineinschauen oder -empfinden. Kants vielfach mißverstandener Begriff einer intelligibelen Welt ist „nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht . . . einzunehmen, um sich selbst als praktisch zu denken“ (88). Erklären können wir nur, was wir auf Naturgesetze der Erfahrung zurückführen können, die Freiheit des Willens läßt sich demnach nur verteidigen; nicht aber begreifen, wie und warum uns die Sittlichkeit interessiert (91), oder wie reine Vernunft praktisch sein könne (92). Hier ist, wie Kant sagt, die „oberste Grenze aller moralischen Nachforschung“ (93), mit anderen Worten aller wissenschaftlichen Ethik. Denn, so schließt er seine Schrift, die Vernunft sucht rastlos das Unbedingte, ohne es sich begreiflich machen zu können: wir begreifen zwar nicht die unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, „wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit“ (95).

Dies die Hauptgedanken einer Schrift, die, um mit Hufelands obigen (S. XVI) Worten zu reden, die „ganze Sittlichkeit“ philosophisch „zuerst fest gründete“ und einen mächtigen Eindruck auf alle empfänglichen Gemüter machte. „Gewiß befinden sich“, so schrieb Herbart noch im Jahre 1822 in einer Rezension unserer Schrift, „noch manche Zeitgenossen in gleichem Falle mit dem Rezensenten, der niemals den Eindruck vergessen wird, welchen vor 30 Jahren Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf ihn machte, nachdem er zuvor in den Jünglingsjahren einen Unterricht in allerlei Formen des vor Kant üblichen veredelten und insbesondere durch religiöse Vorstellungen verbesserten Eudämonismus empfangen hatte.“ Die Begriffe der strengen Pflicht, des reinen Willens, des kategorischen Imperativs, der Selbstgesetzgebung, des Menschen als Selbstzwecks, des Reichs der Zwecke übten damals und üben noch heute einen bedeutsamen Einfluß auf die philosophische Ethik aus. Die systematische Ausgestaltung und Abrundung dieser Gedanken erfolgte in der drei Jahre später erschienenen *Kritik der praktischen Vernunft.* Das Verhältnis beider Schriften zueinander ist mehrfach Gegenstand der Erörterung gewesen; wir verweisen auf die ausführliche

Darstellung bei Messer[1]) und die kurz zusammenfassende bei Cohen[2]). Zu einem näheren Eingehen würde eine genaue Kenntnis der systematischen Hauptschrift gehören. Da eine Neuausgabe derselben durch uns in kurzer Zeit bevorsteht, werden wir Gelegenheit haben, auf diese Frage zurückzukommen und dort auch die Bedeutung der Kantischen Ethik für die Jetztzeit würdigen sowie einen Blick auf die wichtigste Literatur werfen.

III. Textphilologisches.

A. Die bisherigen Ausgaben.

1. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Immanuel Kant. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch 1785.* 128 Seiten.

2.—4. Dasselbe. *Zweyte, dritte und vierte Auflage 1786 bezw. 1792 und 1797.*

5.—8. Nachdrucke: *Frankfurt und Leipzig 1791, 1794, 1801; Grätz 1796.*

9. Im *8. Bande* der Gesamtausgabe von *Rosenkranz und Schubert, Leipzig 1838, S. 1—101.*

10. Im *4. Bande* der Gesamtausgabe von *G. Hartenstein, Leipzig 1839, S. 1—94.*

11. Im *4. Bande* von *G. Hartensteins* Gesamtausgabe *in chronologischer Reihenfolge, Leipzig 1867, S. 233 bis 311.*

12. Als *28. Band* von *J. H. von Kirchmanns Philosoph. Bibliothek, Leipzig, Heimann 1870.* 2. Auflage, *Dürrsche Buchhandlung 1897.* 95 Seiten.

13. Herausgegeben von *Paul Menzer* in *Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung* (*Werke*), *Band IV, S. 385—463.* Dazu: *Einleitung, Lesarten* und Bemerkungen über *Orthographie, Interpunktion und Sprache* (die letzteren von Ewald Frey) *S. 623—634. Berlin, Georg Reimer 1903.*

---

[1]) *August Messer, Kants Ethik,* S. 32—104, besonders S. 95 ff.

[2]) *Hermann Cohen, Kants Begründung der Ethik* (1877), S. 188—194.

14. Als Nr. *4507* in *Reclams Universalbibliothek*, herausgegeben von Dr. *Theodor Fritzsch*. *Leipzig* (1904). 107 Seiten.

Die gegenwärtige Ausgabe wäre also die fünfzehnte.

B. Textgeschichtliches.

Von den vier zu Kants Lebzeiten erschienenen Originalauflagen bietet die zweite den korrektesten Text und ist deshalb auch unserer Ausgabe zu Grunde gelegt. Wie man sich durch einen Vergleich mit den unter dem Text abgedruckten Varianten der ersten Auflage überzeugen kann, enthält die zweite fast durchgehends Verbesserungen; nur an vereinzelten Stellen, wie 32^{18}*) 42^{21}, 43 Anm. 54^{22} 57^{10} 71^{35}, haben wir den Text der ersten vorgezogen. Allerdings betreffen diese Verbesserungen fast sämtlich nur stilistische Bagatellen; denn auch die kleinen Zusätze auf den Seiten 20, 35, 38, 84 sind für den Sinn der betreffenden Stellen von nur unwesentlicher Bedeutung. Die dritte und vierte Auflage sind einfache Abdrücke der zweiten, doch geringwertiger als diese, da sich an einigen Stellen Versehen und Druckfehler eingeschlichen haben; nur 28^{25} hat die dritte Auflage einen grammatischen Verstoß des Verfassers beseitigt. Die vierte Auflage hat (nach Menzer) noch einige Versehen mehr als die dritte.

Da die *Grundlegung* verhältnismäßig korrekt gedruckt ist, so hat die Textkritik an ihr weniger Arbeit als an anderen Schriften Kants gefunden. Im wesentlichen hat Hartenstein (namentlich in seiner Ausgabe von 1867) den Anfang gemacht, von dem wir etwa ein Dutzend offenbare Verbesserungen in unseren Text übernommen haben. In neuester Zeit haben dann Erich Adickes (in den ‚Kantstudien' V 207—211), und für die Akademie-Ausgabe, abgesehen von dem Herausgeber Paul Menzer selbst, Emil Arnoldt († 1905) und Fritz Medicus Beiträge geliefert, von denen wir eine Anzahl akzeptiert, andere als unnötig abgelehnt haben, noch andere als wohl diskutierbar ansehen. Natürlich sind wir weit davon

*) Die größeren Ziffern bedeuten hier und im folgenden die Seiten-, die kleineren die Zeilenziffern unserer Ausgabe.

entfernt, deshalb etwa Adickes, der in seinen Abänderungsvorschlägen am weitesten gegangen ist, den Vorwurf der Konjekturensucht, Willkürlichkeit oder gar Eitelkeit zu machen, wie er jetzt gegen jeden, der an den geheiligten Buchstaben (im eigentlichsten Sinne!) der Kantischen Werke irgend eine Verbesserung vorzunehmen wagt, von gewisser Seite erhoben wird. Auch wir glauben mit unseren unten folgenden Vorschlägen zur Textverbesserung selbstverständlich keine besondere Leistung vollbracht, sondern nur das Verständnis Kants an einigen Stellen — in seinem Sinne — erleichtert zu haben.

Die Kirchmannsche Ausgabe (12) ist ein Abdruck der zweiten Hartensteinschen (11); Nr. 14 schließt sich eng an 13 an.

C. Textänderungen unserer Ausgabe.

Nur die in unserer Ausgabe zum ersten Mal erscheinenden Änderungen sind im folgenden verzeichnet. — Ein beigesetztes Fragezeichen bedeutet, daß die Änderung nicht in den Text aufgenommen, sondern bloß als diskutierbar betrachtet wird.

18^{36} *dieser ihren Überschlag* (?) [Adickes].
27^{36} *müßten* statt *mußten*.
32^{3} *ihrer* statt *ihr* (?).
33^{8} *und* (?), *aber* (?) [Arnoldt].
48^{1} *sie* statt *es* (?).
52^{41} *Bedürfnisse* statt *Bedürfnis*.
56^{5} *welches* statt *welche* (?).
61^{10} *Laune* statt *Launen* (?).
61^{24} *dieselben* statt *dieselbe*.
62^{20} *subjektiv-* statt *subjektiv*.
62^{37} *wie dort* statt *wie* (?).
65^{13} *dieses* statt *diese* (?).
65^{39} *solle* statt *sollte* (?).
66^{6} *Bedürfnisse* statt *Bedürfnis;* vgl. 52^{41}.
76^{16} *und sie* statt *und* (?) [Adickes].
77^{23} *Idee* statt *Ideen* (?) [Hartenstein].
89^{13} *Gesetzes* statt *Gesetze*.

Grundlegung

zur

Metaphysik der Sitten.

Vorrede. [387]

Die alte griechische Philosophie teilte sich in drei Wissenschaften ab: die **Physik**, die **Ethik** und die **Logik**. Diese Einteilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzuzutun, um sich auf solche Art teils ihrer Vollständigkeit zu versichern, teils die notwendigen Unterabteilungen richtig bestimmen zu können.

Alle Vernunfterkenntnis ist entweder *material* und betrachtet irgend ein Objekt; oder *formal* und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte. Die formale Philosophie heißt **Logik**, die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu tun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der **Natur** oder der **Freiheit**. Die Wissenschaft von der ersten heißt **Physik**, die der andern ist **Ethik**; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.

Die Logik kann keinen empirischen Teil haben, d. i. einen solchen, da die allgemeinen und notwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruhten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d. i. ein Kanon für den Verstand oder die Vernunft, der bei allem Denken gilt und demonstriert werden muß. Dagegen können sowohl die natürliche als sittliche Weltweisheit jede ihren empirischen Teil haben, weil jene der Natur als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des

Menschen, sofern er durch die Natur affiziert wird, ihre Gesetze bestimmen muß, die ersteren zwar als Gesetze,
[388] nach denen alles geschieht, die zweiten als solche, nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

Man kann alle Philosophie, sofern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, *empirische*, die aber, so lediglich aus Prinzipien *a priori* ihre Lehren vorträgt, *reine* Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt *Logik*; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie[a]) *Metaphysik*.

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer *Metaphysik der Natur* und einer *Metaphysik der Sitten*. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Teil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Teil besonders *praktische Anthropologie*, der rationale aber eigentlich *Moral* heißen könnte.

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste haben durch die Verteilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht einer alles macht, sondern jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich ihrer Behandlungsweise nach von andern merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der größten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und verteilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarei. Aber ob dieses zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Objekt wäre, zu fragen: ob die reine Philosophie in allen ihren Teilen nicht ihren besonderen Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publikums gemäß, nach allerlei ihnen selbst unbekannten Verhältnissen gemischt zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, andere aber, die den bloß rationalen Teil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwei Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein be-

---

a) 1. Aufl.: „heißt“.

sonderes Talent erfordert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt: so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Teil jederzeit sorgfältig abzusondern, und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert sein müßten[a]), um zu wissen, wieviel reine Vernunft in beiden Fällen leisten [389] könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung *a priori* schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäft von allen Sittenlehrern (deren Name Legion heißt) oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: Du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrigen eigentlichen Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.

Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze

a) Kant: „müßte“, korr. Menzer.

samt ihren Prinzipien unter aller praktischen Erkenntnis von allem übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm als vernünftigem Wesen Gesetze *a priori*, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft erfordern, um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser[a]), als selbst mit so vielen Neigungen affiziert, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen.

Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich notwendig, nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde
[390] der Spekulation, um die Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbnis unterworfen bleiben, solange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurteilung fehlt. Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze g e m ä ß sei, sondern es muß auch u m d e s s e l b e n w i l l e n geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mißlich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmalen aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche Gesetz in seiner Reinigkeit und Echtheit (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist) nirgend anders als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muß diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben; selbst verdient diejenige, welche jene reinen Prinzipien unter die empirischen mischt, den Namen einer Philosophie nicht (denn dadurch unterscheidet diese sich eben von der gemeinen Vernunfterkenntnis, daß sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft vorträgt), viel weniger einer Moralphilosophie, weil sie eben durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst

a) Kant: „diese", korr. Hartenstein.

Abbruch tut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefordert wird, schon an der Propädeutik des berühmten Wolff vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm so genannten allgemeinen praktischen Weltweisheit, habe und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sei. Ebendarum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besonderen Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe völlig aus Prinzipien *a priori* bestimmt werde und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, ebenso wie die allgemeine Logik von der Transcendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens überhaupt, diese aber bloß die besonderen Handlungen und Regeln des **reinen** Denkens d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig *a priori* erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden. Daß in der allgemeinen praktischen [391] Weltweisheit (wiewohl wider alle Befugnis) auch von moralischen Gesetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfasser jener Wissenschaft bleiben ihrer Idee von derselben auch hierin treu; sie unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die als solche völlig *a priori* bloß durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand bloß durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied ihrer Quellen zu achten, nur nach der größeren oder kleineren Summe derselben (indem sie alle als gleichartig angesehen werden) und machen sich dadurch ihren Begriff von Verbindlichkeit, der freilich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den

Ursprung aller möglichen praktischen Begriffe, ob sie auch *a priori* oder bloß *a posteriori* stattfinden, gar nicht urteilt, nur verlangt werden kann.

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar gibt es eigentlich keine andere Grundlage derselben als die Kritik einer **reinen praktischen Vernunft**, sowie zur Metaphysik die schon gelieferte Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Allein teils ist jene nicht von so äußerster Notwendigkeit als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen selbst beim gemeinsten Verstande leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch ganz und gar dialektisch ist; teils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich, statt der Benennung einer **Kritik der reinen praktischen Vernunft**, der von einer **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** bedient.

Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten, ungeachtet[a]) des abschreckenden Titels, dennoch eines großen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für nützlich, diese Vorarbeitung der Grundlage davon abzu-
[392] sondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich ist, künftig nicht faßlicheren Lehren beifügen zu dürfen.

Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr als die Aufsuchung und Festsetzung des **obersten Prinzips der Moralität**, welche allein ein in seiner Absicht ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen über diese wichtige und bisher bei weitem noch nicht zur Genugtuung erörterte Hauptfrage durch Anwendung desselben Prinzips auf das

---

a) 1. Aufl.: „unerachtet“.

ganze System viel Licht und durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken läßt, große Bestätigung erhalten; allein ich mußte mich dieses Vorteils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig als gemeinnützig sein würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Prinzips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgibt, vielmehr eine gewisse Parteilichkeit erweckt, es nicht für sich selbst ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und zu wägen.

Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, daß sie die schicklichste sei, wenn man von der gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Prinzips derselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will. Die Einteilung ist daher so ausgefallen:

1) Erster Abschnitt: Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen.
2) Zweiter Abschnitt: Übergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.
3) Dritter Abschnitt: Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

[393] Erster Abschnitt.

Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des *Temperaments*, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist. Mit den *Glücksgaben* ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der *Glückseligkeit*, machen Mut und hierdurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger und unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlaßliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr er-

leichtern, haben aber demungeachtet keinen inneren [394] unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung[a]), die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom inneren Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will der Summe aller Neigungen, nur immer zu stande gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa als[b]) ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Wert zu bestimmen.

---

a) 1. Aufl.: „Schätzung“. b) „als“ Zusatz Menzers

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege,
[395] und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.

In den Naturanlagen eines organisierten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann; und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf erteilt worden sein, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohltätigen Ursache dafür dankbar zu sein, nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet haben, daß Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschlüge und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen, auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.

In der Tat finden wir auch, daß, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei vielen, und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von *Misologie* d. i. Haß der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vorteils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen als an[a]) Glück- [396] seligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeineren Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstinkts näher ist und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Tun und Lassen verstattet, eher beneiden, als geringschätzen. Und soweit muß man gestehen, daß das Urteil derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vorteile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar unter Null herabsetzen, keineswegs grämisch oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sei, sondern daß diesen Urteilen ingeheim die Idee von einer anderen und viel würdigeren Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher und nicht der Glückseligkeit die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum als oberster Bedingung die Privatabsicht des Menschen größtenteils nachstehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den *Willen* haben soll, dennoch zugeteilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht *als Mittel*, sondern *an sich selbst guten Willen* hervorzu-

a) „an" fehlt in der 1. Auflage.

bringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Kultur der Vernunft, die zur ersteren und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines[a] Zweckes, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein.

[397] Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, sowie er schon[b] dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Wertes unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der **Pflicht** vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie aus Pflicht geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen

---

a) 1. Aufl.: „des". b) „schon" fehlt in der 1. Auflage.

unmittelbar *keine Neigung* haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem *unmittelbare* Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, sodaß ein Kind ebenso gut bei ihm kauft als jeder andere. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem anderen im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen inneren Wert und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben [398] zwar *pflichtmäßig*, aber nicht *aus Pflicht*. Dagegen wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet als kleinmütig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen anderen Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die

sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus Pflicht* zu tun. Gesetzt also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, anderen Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist[a]), und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren echten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er, selbst gegen seine eigenen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem anderen auch voraussetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, [399] der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt); denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen

---

a) 1. Aufl.: „wäre".

könnte leicht eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten* werden. Aber auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innerste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrenteils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch tut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sicheren Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige in Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch, z. B. ein Podagrist, wählen könne zu genießen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er nach seinem Überschlage hier wenigstens sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so notwendig in diesen Überschlag gehörte, so bleibt noch hier wie in allen anderen Fällen ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Wert.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist *praktische* und nicht *pathologische* Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt[a]) also nicht von der

a) 1. Aufl.: „und er hängt“.

[400] Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem vorigen klar. Worin kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen als im Prinzip des Willens, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen, würde ich so ausdrücken: Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, ebendarum, weil sie[a]) bloß eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens[b]) ist. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines anderen seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vorteile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage[c]) bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts

---

a) Adickes: „es“ (sc. das Objekt). b) 1. Aufl.: „Wirkung meines Willens“. c) „dieser ihren Überschlag“? (Adickes.)

für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime*), einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten. [401]

Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher[a]) nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.**)

*) Maxime ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz.

**) Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt

a) 1. Aufl.: „also“.

[402] Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.* Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll; hiermit[a]) stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen.

Die Frage sei z. B.: darf ich, wenn ich im Gedränge

Achtung, sodaß diese als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als *Ursache* desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der *Gegenstand* der Achtung ist also lediglich das *Gesetz*, und zwar dasjenige, das wir *uns selbst* und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unseres Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit usw.), wovon jene uns das Beispiel gibt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das *Beispiel eines Gesetzes* vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden),[b]) und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische sogenannte *Interesse* besteht lediglich in der *Achtung* fürs Gesetz.

---

a) 1. Aufl. „hiermit aber".

b) Die eingeklammerten Worte sind Zusatz der 2. Aufl.

bin, nicht ein Versprechen tun in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich oder ob es pflichtmäßig sei, ein falsches Versprechen zu tun. Das erstere kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, daß es nicht genug sei, mich vermittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel größere Ungelegenheit entspringen könne, als die sind, von denen ich mich jetzt befreie, und da die Folgen bei aller meiner vermeinten *Schlauigkeit* nicht so leicht vorauszusehen sind, daß nicht ein einmal verlorenes Zutrauen mir weit nachteiliger werden könnte als alles Übel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke; ob es nicht *klüglicher* gehandelt sei, hierbei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, daß eine solche Maxime doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaft zu sein, als aus Besorgnis der nachteiligen Folgen: indem im ersten Falle der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muß, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein möchten. Denn wenn ich von dem Prinzip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiß böse; werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, so kann das [403] mir doch manchmal sehr vorteilhaft sein, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei, auf die allerkürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: Würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten solle? und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines

Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen anderen vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben oder, wenn sie es übereilterweise täten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden; mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mihc nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann; für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht *einsehe*, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch soviel verstehe: daß es eine Schätzung des Wertes sei, welcher[a]) allen Wert dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Notwendigkeit meiner Handlungen aus *reiner* Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil sie die Bedingung eines *an sich* guten Willens ist, dessen Wert über alles geht.

So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße
[404] ihrer Beurteilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie mit diesem Kompasse in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat,

---

a) 1. Aufl.: „welche“.

auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein. Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuten, daß die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde. Hier[a]) kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, gerät sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbestand. Im Praktischen aber fängt die Beurteilungskraft dann eben allererst an sich recht vorteilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnlichen Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt. Er wird alsdann sogar subtil, es mag sein, daß er mit seinem Gewissen oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen soll, chikanieren, oder auch den Wert der Handlungen zu[b]) seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und, was das meiste ist, er kann im letzteren Falle sich ebenso gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Prinzip als jener haben[c]), sein Urteil aber durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht ratsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturteil bewenden zu lassen und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputieren) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand

---

a) 1. Aufl.: „gleichwohl“. b) „zu“ fehlt in der 3. und 4. Auflage. c) 1. Aufl.: „haben kann“.

von seiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur [405] ist es auch wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wohl mehr im Tun und Lassen als im Wissen besteht — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißen, unnachlaßlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtbeachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen), ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge, in Zweifel zu ziehen und[a]) sie womöglich unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gutheißen kann.

So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfnis der Spekulation (welches ihr, solange sie sich genügt, bloße gesunde Vernunft zu sein, niemals anwandelt), sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld einer praktischen Philosophie zu tun, um daselbst, wegen der Quelle ihres Prinzips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfnis und Neigung fußen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegen-

---

a) 1. Aufl. hat statt „und“: „wenigstens“.

heit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme[a]) und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht gerät, um alle echten sittlichen Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich ebensowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich kultiviert, unvermerkt eine Dialektik, welche sie nötigt, in der Philosophie Hilfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl ebensowenig als die andere irgendwo sonst als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft Ruhe finden.

a) 1. Aufl.: „komme“.

[406] Zweiter Abschnitt.

Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten.

Wenn wir unseren bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keineswegs zu schließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Tun und Lassen der Menschen achthaben, treffen wir häufige und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, sogar keine sicheren Beispiele anführen könne, daß, wenngleich manches dem, was Pflicht gebietet, gemäß geschehen mag, dennoch es immer zweifelhaft sei, ob[a]) es eigentlich aus Pflicht geschehe und also einen moralischen Wert habe. Daher[b]) es zu aller Zeit Philosophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauern der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur Erwähnung taten[c]), die zwar edel genug sei[d]), sich eine so achtungswürdige Idee zu ihrer Vorschrift zu

---

a) 1. Aufl.: „es so zweifelhaft sei, daß". b) 1. Aufl.: „daß". c) „Erwähnung taten" fehlt in der 1. Auflage. d) 1. Aufl.: „ist".

machen, aber zugleich zu schwach, um sie zu befolgen, und[a]) die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen sollte, nur dazu braucht, um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln oder, wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit untereinander zu besorgen.

In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch [407] Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, um zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen[b]) Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei; dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemaßten edleren Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht.

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit als bloßes Hirngespinst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung verlachen, keinen gewünschteren Dienst tun, als ihnen einzuräumen, daß die Begriffe der Pflicht (sowie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, daß es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sei) lediglich aus der Erfahrung gezogen werden müßten[c]); denn da bereitet man jenen einen sicheren Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, daß noch die meisten unserer Handlungen pflichtmäßig seien; sieht man aber ihr Dichten und Trachten näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst, was immer hervorsticht,

a) 1. Aufl.: „und welche“. b) „bloßen“ Zusatz der 2. Auflage. c) Kant: „mußten“, korr. Vorländer.

worauf und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmalen Selbstverleugnung erfordern würde, sich ihre Absicht stützt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung teils gewitzigten teils zum Beobachten geschärften Urteilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten als die klare Überzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen
[408] gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlaßlich geboten seien[a]), und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe *a priori* bestimmenden Vernunft liegt.

Setzt man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Objekt bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sei, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle *vernünftigen Wesen überhaupt*, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern *schlechterdings notwendig* gelten müsse: so ist klar, daß keine Erfahrung auch[b]) nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schließen Anlaß geben könne. Denn mit

a) 1. und. 2. Aufl.: „sei". b) 1. Aufl.: „selbst auch".

welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung unseres Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt und nur als solche auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß empirisch wären und nicht völlig *a priori* aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurteilt werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen[a]) Beispiele, d. i. zum Muster zu dienen, keineswegs aber kann es den Begriff derselben zuoberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: Was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die [409]
die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Tunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bei Seite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.

Wenn es denn keinen echten obersten Grundsatz der Sittlichkeit gibt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung bloß auf reiner Vernunft beruhen müßte, so glaube ich, es sei nicht nötig, auch nur zu fragen, ob es gut sei, diese Begriffe, sowie sie samt den ihnen zugehörigen Prinzipien *a priori* feststehen, im allgemeinen (*in abstracto*) vorzufragen, wofern die Er-

a) 1. Aufl.: „ächten“.

kenntnis sich von der gemeinen unterscheiden und philosophisch heißen soll. Aber in unseren Zeiten möchte dieses wohl nötig sein. Denn wenn man Stimmen sammelte, ob reine von allem Empirischen abgesonderte Vernunfterkenntnis, mithin Metaphysik der Sitten, oder populäre praktische Philosophie vorzuziehen sei, so errät[a]) man bald, auf welche Seite das Übergewicht[b]) fallen werde.

Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist allerdings sehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Prinzipien der reinen Vernunft zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist, und das würde heißen: die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik gründen, ihr aber, wenn sie feststeht, nachher durch Popularität Eingang verschaffen. Es ist aber äußerst ungereimt, dieser in der ersten Untersuchung, worauf alle Richtigkeit der Grundsätze ankommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein, daß dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht tut: so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden; obgleich Philosophen, die das[c]) Blendwerk ganz wohl
[410] durchschauen, wenig[d]) Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen.

Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur (mitunter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt), bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl dort Gottesfurcht,

---

a) 1. Aufl.: „rät". b) 1. Aufl.: „die Wahrheit" c) 1. Aufl.: „wegwenden, Philosophen aber das". d) 1. Aufl. „aber wenig".

von diesem etwas, von jenem auch etwas, in wunderbarem Gemische antreffen, ohne daß man sich einfallen läßt zu fragen, ob auch überall in der Kenntnis der menschlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können) die Prinzipien der Sittlichkeit zu suchen seien, und, wenn dieses nicht ist, wenn die letzteren völlig *a priori*, frei von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders auch nicht dem mindesten Teile nach anzutreffen sind, den Anschlag zu fassen, diese Untersuchung als reine praktische Weltweisheit oder (wenn man einen so verschrienen Namen nennen darf), als Metaphysik*) der Sitten lieber ganz abzusondern, sie für sich allein zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen, und das Publikum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieses Unternehmens zu vertrösten.

Es ist aber eine solche völlig isolierte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysich nennen könnte) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen, sicher bestimmten Erkenntnis der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zusatz von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hierbei zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigeren Einfluß als alle

*) Man kann wenn man will (sowie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch sofort erinnert, daß die sittlichen Prinzipien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich *a priori* bestehend sein müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche praktische Regeln müssen abgeleitet werden können.

[411] anderen Triebfedern*), die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr[a]) Meister werden kann; an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, das Gemüt zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Prinzip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend[b]) machen muß.

Aus dem Angeführten erhellt: daß alle sittlichen Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl als der im höchsten Maße spekulativen; daß sie von keiner empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnis abstrahiert werden können[c]); daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, uns[d]) zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen; daß man jedesmal soviel, als man Empirisches hinzutut, soviel

*) Ich habe einen Brief vom sel. vortrefflichen Sulzer, worin er mich fragt: was doch die Ursache sein möge, warum die Lehren der Tugend, soviel Überzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten. Meine Antwort wurde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu geben, verspätet. Allein es ist keine andere, als daß die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins reine gebracht haben und, indem sie es zu gut machen wollen, dadurch daß sie allerwärts Bewegursachen zum Sittlichguten auftreiben, um die Arznei recht kräftig zu machen, sie sie verderben. Denn die gemeinste Beobachtung zeigt, daß, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vorteil in dieser oder einer anderen Welt abgesondert, selbst unter den größten Versuchungen der Not oder der Anlockung mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder affiziert war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch errege, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

a) ihrer? [V.] b) 1. Aufl.: „verwirrt". c) 1. Aufl.: „könne". d) 2. Aufl.: „um uns".

auch ihrem echten Einflusse und dem uneingeschränkten Werte der Handlungen entziehe; daß es nicht allein die größte Notwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es bloß auf Spekulation ankommt, erfordere, sondern auch von der größten praktischen Wichtigkeit sei, ihre[a]) Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieser ganzen praktischen oder[b]) reinen Vernunfterkenntnis, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die spekulative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen notwendig findet, die Prinzipien von der besonderen Natur der menschlichen [412] Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten, und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik vollständig (welches sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wohl tun läßt) vorzutragen, wohl bewußt, daß es, ohne im Besitze derselben zu sein, vergeblich sei, ich will nicht sagen das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmäßig ist, genau für die spekulative Beurteilung zu bestimmen, sondern sogar im bloß gemeinen und praktischen Gebrauche vornehmlich der moralischen Unterweisung unmöglich sei, die Sitten auf ihre echten Prinzipien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemütern einzupfropfen.

Um aber in dieser Bearbeitung nicht bloß von der gemeinen sittlichen Beurteilung (die hier sehr achtungswürdig ist) zur philosophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittels der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten läßt und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunfterkenntnis dieser Art ausmessen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele[c]) uns verlassen), durch

a) Adickes: „diese“. b) „und“? Vorländer. Arnoldt: „aber“? c) 1. Aufl.: „Beispiele, die jenen adäquat waren“.

die natürlichen Stufen fortzuschreiten, müssen wir das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern)
[413] unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; mit einem Worte ist der Wille nicht *an sich* völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäß ist *Nötigung*; d. i. das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt **Imperativ**.

Alle Imperativen werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung). Sie sagen, daß etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird,

daß es zu tun gut sei. Praktisch *gut* ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom *Angenehmen* unterschieden als demjenigen, was nur vermittelst der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat.*)

Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl [414] unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen *genötigt* vorgestellt werden können, weil er von selbst nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen* Willen keine Imperativen; das *Sollen* ist hier am unrechten Orte, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis

*) Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweist also jederzeit ein *Bedürfnis*. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens[a]) aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein *Interesse*. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein *Interesse nehmen*, ohne darum *aus Interesse zu handeln*. Das erste bedeutet das *praktische* Interesse an der Handlung, das zweite das *pathologische* Interesse am Gegenstande der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Prinzipien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessiert mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (sofern er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen, daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

a) 1. Aufl.: „Abhängigkeit des Willens".

objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle *Imperativen* nun gebieten entweder *hypothetisch* oder *kategorisch*. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte.

Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subjekt als notwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgend einer Art[a]) guten Willens notwendig ist. Wenn nun die Handlung bloß *wozu anders* als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ *hypothetisch*; wird sie als *an sich* gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip desselben, so ist er *kategorisch*.

Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältnis auf einen[b]) Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung tut, weil sie gut ist, teils weil das Subjekt nicht immer weiß, daß sie gut sei, teils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer *möglichen* oder *wirk-*
[415] *lichen* Absicht gut sei. Im ersteren Falle ist er ein **problematisch-**, im zweiten **assertorisch-**praktisches Prinzip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen anderen Zweck, für sich als objektiv notwendig erklärt, gilt als ein **apodiktisch-**praktisches Prinzip.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend

---

a) 1. Aufl.: „Absicht". b) 1. Aufl. „den".

einen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Prinzipien der Handlung, sofern diese[a]) als notwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der Tat unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Teil, der aus Aufgaben besteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der **Geschicklichkeit** heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man tun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern[b]) von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns im Leben aufstoßen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht *vielerlei* lernen zu lassen und sorgen für die *Geschicklichkeit* im Gebrauch der Mittel zu allerlei *beliebigen* Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht[c]) etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch *möglich* ist, daß er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so groß, daß sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urteil über den Wert der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß *haben können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt, ist **assertorisch**. Man darf ihn nicht bloß als notwendig zu einer ungewissen, bloß möglichen Absicht vor-

---

a) 1. Aufl.: „sie". b) 1. Aufl.: „sofern". c) Die Akademie-Ausgabe (Adickes, Medicus) streicht das „nicht".

tragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und
[416] *a priori*[a]) bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen[b]) gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein Klugheit*) im engsten Verstande nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer anderen Absicht geboten.

Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist **kategorisch**. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der **der Sittlichkeit** heißen.

Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch die Ungleichheit der Nötigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Ratschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar

---

*) Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen; einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen dauernden Vorteil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Wert der ersteren zurückgeführt wird, und wer in der ersteren Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im ganzen aber doch unklug.

---

a) „und a priori" fehlt in der 1. Auflage. b) 1. Aufl.: „seiner Natur".

objektiven und mithin allgemein gültigen *Notwendigkeit* bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muß. Die *Ratgebung* enthält zwar Notwendigkeit, die aber bloß unter subjektiver zufälliger[a]) Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird, und als absolut-, obgleich praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann. Man könnte die ersteren Imperative auch *technisch* (zur Kunst gehörig), die zweiten *pragmatisch**) (zur [417] Wohlfahrt), die dritten *moralisch* (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig) nennen.

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Nötigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besonderen Erörterung. Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objekts als meiner Wirkung wird schon meine Kausalität als handelnder[b]) Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks

*) Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Worts *pragmatisch* könne so am genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die *Sanktionen* genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten als notwendige Gesetze, sondern aus der *Vorsorge* für die allgemeine Wohlfahrt fließen. Pragmatisch ist eine *Geschichte* abgefaßt, wenn sie *klug* macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser oder wenigstens ebensogut als die Vorwelt besorgen könne.

a) Kant: „gefälliger“, korr. Hartenstein. b) Die Änderung der Akademie-Ausgabe (Medicus) in „handelnde“ ist unnötig, wenn nicht unrichtig.

heraus; (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Aktus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen.) Daß, um eine Linie nach einem sicheren Prinzip in zwei gleiche Teile zu teilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber daß, wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung und mich in Ansehung ihrer auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen und ebensowohl analytisch sein. Denn es würde ebensowohl hier als dort heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß
[418] notwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ist's unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er[a]) hier eigentlich wolle. Will er Reichtum, wieviel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen! Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch

a) sc. der Mensch (statt „es“, sc. das Wesen).

verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte[a]) Gesundheit würde haben fallen lassen usw. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum weil hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nach empirischen Ratschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung usw., von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objektiv als praktisch-notwendig darstellen können, daß sie eher für Anratungen *(consilia)* als Gebote *(praecepta)* der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengsten Verstande geböte, das zu tun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, daß sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch [419]
die Totalität einer in der Tat unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz sein, denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber gegeben ist; da beide aber bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte, so ist der Imperativ, der

---

b) 1. Aufl.: „ungeschränkte“.

das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objektiv-vorgestellte Notwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hierbei nicht aus der Acht zu lassen, daß es durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die kategorisch scheinen, doch versteckterweise hypothetisch sein mögen. Z. B. wenn es heißt: du sollst nichts betrüglich versprechen, und man nimmt an, daß die Notwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Ratgebung zur Vermeidung irgend eines anderen Übels sei, sodaß es etwa hieße: du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Kredit bringest; sondern wenn man behauptet[a]), eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sei also kategorisch: so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit dartun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder bloß durchs Gesetz bestimmt werde, ob es[b]) gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß insgeheim Furcht vor Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren Einfluß auf den Willen haben möge. Wer[c]) kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der Tat nur eine pragmatische Vorschrift sein, die uns auf unsern Vorteil aufmerksam macht, und uns bloß lehrt, diesen in acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs gänzlich *a priori* zu untersuchen
[420] haben, da uns hier der Vorteil nicht zustatten kommt,

---

a) „wenn man behauptet" fehlt in der 2. Auflage
b) 1. Aufl.: „wenn's". c) 1. Aufl. „Denn wer".

daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre. Soviel ist indessen[a]) vorläufig einzusehen: daß der kategorische Imperativ allein als ein praktisches Gesetz laute, die übrigen insgesamt zwar Prinzipien des Willens, aber nicht Gesetze heißen können: weil, was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu tun notwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei läßt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit (die Möglichkeit desselben einzusehen) auch sehr groß. Er ist ein synthetisch-praktischer Satz*) *a priori*, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen soviel Schwierigkeit in der theoretischen Erkenntnis hat, so läßt sich leicht abnehmen, daß sie in der praktischen nicht weniger haben werde.

Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sei, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ

---

*) Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die Tat *a priori*, mithin notwendig (obgleich nur objektiv d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektiven Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens eines[b]) vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

---

a) 1. Aufl.: „aber". b) 2. Aufl.: „als eines".

überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen *kategorischen* Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der
[421] Maxime*) enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein der[a]) Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt.

Der kategorische Imperativ ist also ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die*[b]) *du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Prinzip abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich *Natur* im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge heißt, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum* **allgemeinen Naturgesetze** *werden sollte.*

---

*) *Maxime* ist das subjektive Prinzip zu handeln und muß vom *objektiven Prinzip*, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt *handelt*; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es *handeln soll*, d. i. ein Imperativ.

---

a) Kant: „den", korr. Arnoldt. b) Adickes Vorschlag „durch die" in „von der" zu ändern, ist abzulehnen; vgl. H. Cohen, Kants Begründung der Ethik (1877), S. 193, auch unten Zeile 29 und Seite 60[7].

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Einteilung derselben in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten.*)

1. Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, ist noch soweit im Besitze [422] seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn[a]) das Leben bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.

2. Ein anderer sieht sich durch Not gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu tun; aber noch hat er soviel Ge-

*) Man muß hier wohl merken, daß ich die Einteilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig (um meine Beispiele zu ordnen) dastehe. Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet, und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwiderläuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeint bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt oder nicht.

a) 1. Aufl.: „daß wenn“.

wissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Not zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Zuträglichkeit mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage: ob es recht sei? Ich verwandle also die Zumutung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz und richte die Frage so ein: wie es dann[a]) stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde.

3. Ein dritter findet in sich ein Talent, welches
[423] vermittelst einiger Kultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen und zieht[b]) vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch fragt er aber, ob außer der Übereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme? Da sieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (sowie der Südsee-Einwohner) sein Talent rosten ließe und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Forpflanzung, mit einem Wort auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich **wollen**, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sei. Denn als ein

a) 1. Aufl.: „denn“. b) 1. Aufl.: „zieht es vor“.

vernünftiges Wesen will er notwendig, daß alle Vermögen in[a]) ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienen und gegeben[b]) sind.

Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was gehts mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Not habe ich nicht Lust etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Teilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft oder ihm sonst Abbruch tut. Aber obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte, so ist es doch unmöglich, zu **wollen**, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Ableitung[c]) aus dem einigen angeführten Prinzip [424] klar in die Augen fällt. Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, daß man noch wollen

---

a) „in" Zusatz der 2. Auflage. b) „und gegeben" Zusatz der 2. Auflage. c) Kant „Abteilung" (so auch — anscheinend aus Versehen — im Text der Akademie-Ausgabe); korr. Hartenstein.

könne, es[a]) sollte ein solches werden. Bei anderen ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlaßlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Objekt ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip vollständig aufgestellt werden.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegenteil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns (oder auch nur für diesesmal) zum Vorteil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen. Folglich, wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspunkte, nämlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserem eigenen Willen antreffen, nämlich daß ein gewisses Prinzip objektiv als allgemeines Gesetz notwendig sei und doch subjektiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunft gemäßen, dann[b]) aber auch ebendieselbe Handlung aus dem Gesichtspunkte eines durch Neigung affizierten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft (*antagonismus*), wodurch die Allgemeinheit des Prinzips (*universalitas*) in eine bloße Gemeingültigkeit (*generalitas*) verwandelt wird, dadurch das praktische Vernunftprinzip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll. Ob nun dieses gleich in unserem eigenen unparteiisch angestellten Urteile nicht gerechtfertigt werden kann, so beweist es doch, daß wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wirklich anerkennen und uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, wie es uns

---

a) „sie"? [K. V.] b) 1. Aufl.: „denn".

scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben soviel also wenigstens dargetan, daß, [425]
wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Prinzip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe) enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht soweit, *a priori* zu beweisen, daß dergleichen Imperativ wirklich stattfinde, daß es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei.

Bei der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äußersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, daß man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Prinzips aus der *besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur* ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten und *allein darum* auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besonderen Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar womöglich aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben: ein subjektiv Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir *angewiesen* wären zu handeln, wenngleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, sogar, daß es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweist, je weniger die subjektiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sind, ohne doch deswegen die Nötigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf

einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze ab- [426] geben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innerem Abscheu zu verurteilen.

Alles also, was empirisch ist, ist als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Wert eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traume süßer Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat.*)

---

*) Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anderes als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen. Wie sehr sie alsdann alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkele, kann jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraktion verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

Die Frage ist also diese: ist es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muß es (völlig *a priori*) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus tun, nämlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der spekulativen Philosophie unterschieden ist, nämlich in die Metaphysik der Sitten. In einer praktischen Philosophie, wo es [427] uns nicht darum zu tun ist Gründe anzunehmen von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objektiv-praktische Gesetze: da haben wir nicht nötig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder mißfällt, wie das Vergnügen der bloßen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sei; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber durch Mitwirkung der Vernunft Maximen entspringen; denn das gehört alles zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Teil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als Philosophie der Natur betrachtet, sofern sie auf empirischen Gesetzen gegründet ist. Hier aber ist vom objektiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, sofern er sich bloß durch Vernunft bestimmt, da denn[a]) alles, was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt; weil, wenn die Vernunft für sich allein das Verhalten bestimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie dieses notwendig *a priori* tun muß.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn

a) 1. Aufl.: „denn also“.

er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das *Mittel*. Der subjektive Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*, der objektive des Wollens der *Bewegungsgrund*; daher der Unterschied zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Prinzipien sind *formal*, wenn sie von allen subjektiven Zwecken abstrahieren; sie sind aber *material*, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als *Wirkungen* seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeinen, für alle vernünftige Wesen und auch nicht
[428] für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.

Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat, was, als *Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs d. i. praktischen Gesetzes liegen.

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein. Die Neigungen selber aber, als Quellen der Bedürfnisse[a]), haben so wenig einen absoluten Wert,

---

a) Kant: „der Bedürfnis"; Akademie und Fritzsch: „des Bedürfnisses"; korr. Vorländer (vgl. 2 Zeilen vorher).

um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß. Also ist der Wert aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz als Wirkung unserer Handlung für uns einen Wert hat; sondern objektive Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher[a]), an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werte würde angetroffen werden; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht[b]), mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz [429] dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist es also ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor*); also ist es zugleich ein objektives

*) Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden.

a) Kant: „einen solchen", korr. Medicus. b) Adickes schlägt vor: „macht", oder (Zeile 28) „als Vorstellung".

Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.* Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.

Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben, so wird

Erstlich nach dem Begriffe der notwendigen Pflicht gegen sich selbst derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit *als Zwecks an sich selbst* zusammen bestehen könne? Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person bloß als *eines Mittels* zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das *bloß* als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nicht[a]) disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben oder zu töten. (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung alles Mißverstandes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten usw., muß ich hier vorbeigehen; sie gehört zur eigentlichen Moral.)

Zweitens, was die notwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun im Sinne hat, sofort einsehen, daß er sich eines anderen Menschen *bloß als Mittels* bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn
[430] zu verfahren, einstimmen und also selbst[b]) den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Prinzip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit

---

a) 2. Auflage (der alle bisherigen folgten): „nichts".
b) „nicht selbst" (Adickes)?

und Eigentum anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der Übertreter der Rechte der Menschen sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen gesonnen sei, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie als vernünftige Wesen jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als solche, die von ebenderselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen.*)

Drittens, in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ist's nicht genug, daß die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person als Zweck an sich selbst widerstreite, sie muß auch dazu zusammenstimmen. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu größerer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subjekt gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wohl mit der Erhaltung der Menschheit als Zwecks an sich selbst, aber nicht der Beförderung dieses Zwecks bestehen können.

Viertens, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des anderen Glückseligkeit was beitrüge, dabei[a]) aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur Menschheit als Zweck an sich selbst, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müs-

*) Man denke ja nicht, daß hier das triviale *quod tibi non vis fieri usw.* [Was du nicht willst, daß dir geschehe, das usw. A. d. H.] zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohltun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohltat zu erzeigen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegeneinander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentieren usw.

a) 1. Aufl.: „doch“.

sen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung tun soll, auch soviel möglich *meine* Zwecke sein.

Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt *als Zwecks an sich selbst* [431] (welche[a]) die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt: erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck des Menschen (subjektiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus[b]) reiner Vernunft entspringen muß. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv* in der *Regel* und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Prinzip), *subjektiv* aber im *Zwecke*; das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip); hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee *des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*.

Alle Maximen werden nach diesem Prinzip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht[c]) lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch *als selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.

Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer *Naturordnung* ähnlichen Gesetzmäßigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen

---

a) welches? K.V. b) Menzer: „mithin es aus"; Medicus: „es mithin aus". Adickes will die Worte: „mithin — muß" vor „vorgestellt wird" stellen. c) 1. Aufl.: „nicht als".

Zwecksvorzuges vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend eines Interesses als Triebfeder aus, ebendadurch daß sie als kategorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur kategorisch *angenommen*, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch[a]) geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nämlich: daß die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet [432] würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Prinzips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als *allgemeingesetzgebenden Willens*.

Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, *der unter Gesetzen steht*, noch vermittelst eines Interesses an dieses Gesetz gebunden sein mag, dennoch ein Wille, der selbst zuoberst gesetzgebend ist, unmöglich sofern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines anderen Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung seiner Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte.

Also würde das *Prinzip* eines jeden menschlichen Willens *als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens**), wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum kategorischen Imperativ darin *wohl schicken*, daß es, eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen, sich *auf kein Interesse gründet* und also unter

*) Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Prinzips anzuführen, überhoben sein, denn die, so zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten[b]), können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

a) 2. Aufl.: „noch nicht". b) 3. und 4. Aufl.: „erläutern".

allen[a]) möglichen Imperativen allein *unbedingt* sein kann; oder noch besser, indem wir den Satz umkehren: wenn es einen kategorischen Imperativ gibt (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte; denn alsdann[b]) nur ist das praktische Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur *seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem[c]) eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen
[433] dachte: so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von *etwas anderem* genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Prinzip[d]) der **Autonomie** des Willens, im Gegensatz mit jedem anderen, das ich deshalb zur **Heteronomie** zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichts-

---

a) „allen“ Zusatz der 2. Auflage. b) 1. Aufl.: „alsdenn“. c) 1. Aufl.: „nach seinem“. d) 1. Aufl.: „dieses Prinzip“.

punkte sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, führt auf einem ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den *eines Reichs der Zwecke*.

Ich verstehe aber unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist.

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle anderen *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle[a]). Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen[b]) aufeinander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als *Glied* zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als *Oberhaupt*, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines anderen unterworfen ist.

Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als [434] gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied oder als Oberhaupt. Den Platz des letzteren kann es aber nicht bloß durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfnis und Einschränkung eines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich

---

a) 1. Aufl.: „dürfe". b) 1. Aufl.: „Beziehung derselben".

der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, *daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.* Sind nun die Maximen mit diesem objektiven Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon notwendig einstimmig, so heißt die Notwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nötigung d. i. *Pflicht.* Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede und zwar allen in gleichem Maße zu.

Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip zu handeln, d. i. Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als *gesetzgebend* betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als *Zweck an sich selbst* denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines anderen praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis* oder eine *Würde.* Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als *Äquivalent* gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis;* das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem
[435] Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte gemäß ist, einen *Affektionspreis;* das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht

bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. *Würde*.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen[a]) einen Affektionspreis; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) haben einen inneren Wert. Die Natur sowohl als Kunst enthalten nichts, was sie in Ermangelung derselben an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Wert besteht nicht in Wirkungen, die daraus entspringen, im Vorteil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjektiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselben[b]); sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu[c]) nichts als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen *aufzuerlegen*[d]), nicht von ihm zu *erschmeicheln*, welches letztere bei Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung gibt also den Wert einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres als der Anteil, den sie dem vernünftigen Wesen *an der allgemeinen Gesetzgebung* verschafft und es hierdurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon be-

---

a) Laune? [Nach Kants sonstigem Sprachgebrauch. K. V.]
b) Kant: „dieselbe"; korr. Vorländer (so auch Adickes).
c) Adickes: „da". d) 1. Aufl.: „zu auferlegen".

stimmt war, als Zweck an sich selbst und ebendarum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst gibt, und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der es[a] sich zu-
[436] gleich selbst unterwirft) gehören können. Denn es hat nichts einen Wert als den, welchen ihm[b] das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß ebendarum eine Würde d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln ebendesselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjektiv-[c] als objektiv-praktisch ist, nämlich um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nämlich

1. eine Form, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten;

2. eine Materie[d], nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse;

3. eine vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nämlich: daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur*), zusammenstimmen sollen. Der Fortgang geschieht hier wie[e])

---

*) Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein

---

a) Kant: „er"; korr. Hartenstein. b) 1. Aufl.: „als der ihm". c) Kant: „subjektiv"; korr. Vorländer. d) Kant: „Maxime"; korr. Arnoldt (vgl. 63[3] und 63[38]). e) „wie dort"? [V.]

durch die Kategorien der Einheit der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie (der Objekte d. i. der Zwecke) und der Allheit oder Totalität des Systems derselben. Man tut aber besser, wenn man in der sittlichen Beurteilung immer nach der strengsten Methode verfährt und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze ma- [437] chen kann. Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen, so ist sehr nützlich, ein und ebendieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen und sie dadurch, soviel sich tun läßt, der Anschauung zu nähern.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Prinzip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstand haben können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens

---

Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zustande zu bringen.

sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu *bewirkenden* Zwecke abstrahiert werden muß (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, *sondern selbständiger* Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts anderes als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann ohne Widerspruch keinem anderen Gegenstande nachgesetzt werden. Das Prinzip[a]): handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist
[438] demnach mit dem Grundsatze: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll, sagt ebensoviel als: das Subjekt der Zwecke d. i. das vernünftige Wesen selbst muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unstreitig, daß jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maxime jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen), nehmen zu müssen. Nun ist auf

---

1. Aufl.: a) „Prinzip aber"

solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach[a]) muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese[b]) nur nach Gesetzen äußerlich[c]) genötigter wirkender Ursachen. Demunerachtet gibt man doch auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, sofern es auf vernünftige Wesen als seine Zwecke Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ allen[d]) vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden. Allein obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünktlich befolgte, darum jedes andere ebenderselben treu sein würde, imgleichen, daß das Reich der Natur und die zweckmäßige Anordnung desselben mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn[e]) selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde: so [439] bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon, daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden Zweck oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte[f]) und daß

a) 1. Aufl.: „Dennoch". b) sc. die Natur; oder „dieses"? [V.] c) 1. Aufl.: „auch äußerlich". d) Kant: „aller"; korr. Hartenstein. e) Menzer: „es", vgl. jedoch S. 40 Anm. a) und 76c). f) „solle"?; vgl. 66²: „bestehe".

gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnisse[a]) unterworfen vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowohl als das Reich der Zwecke als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr bloße Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hierdurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres inneren Werts zu Statten kommen; denn diesem ungeachtet müßte doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Wert der vernünftigen Wesen nur nach ihrem uneigennützigen, bloß aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten beurteilte. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußeren Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Wert des Menschen allein ausmacht, danach muß er auch, von wem es auch sei, selbst vom höchsten Wesen, beurteilt werden. Moralität ist also das Verhältnis[b]) der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung, durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt; die nicht damit stimmt, ist unerlaubt. Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist Verbindlichkeit. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht.

Man kann aus dem kurz vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe: daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch

---

a) Kant: „seiner Bedürfnis"; Menzer: „seines Bedürfnisses"; korr. Vorländer (vgl. S. 52 Anm. a). b) Adickes schlägt vor: „Verhältnis der Übereinstimmung".

doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und Würde [440] an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wohl aber sofern sie in Ansehung ebendesselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige Triebfeder sei, die der Handlung einen moralischen Wert geben kann. Unser eigener Wille, sofern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.

Die Autonomie des Willens

als oberstes Prinzip der Sittlichkeit.

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien. Daß diese praktische Regel ein Imperativ sei, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie[a]) als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntnis der Objekte und zu einer Kritik des Subjekts, d. i. der reinen praktischen Vernunft hinausgehen; denn völlig *a priori* muß dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können; dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärtigen Abschnitt. Allein daß gedachtes Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral sei, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl dar-

a) 1. Aufl.: „ihr“.

tun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Prinzip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete.

[441] **Die Heteronomie des Willens**

als der Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit.

Wenn der Wille irgend *worin anders* als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin wenn er, indem[a]) er über sich selbst hinausgeht, in[a]) der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit *Heteronomie* heraus. Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz. Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas tun darum, *weil ich etwas anderes will*. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muß also von allem Gegenstande sofern abstrahieren, daß dieser gar keinen *Einfluß* auf den Willen habe, damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloß administriere, sondern bloß ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft), sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen als allgemeinem[b]) Gesetz begriffen werden kann.

---

a) 1. Aufl.: „mithin, wenn er über . . . hinausgeht und in". b) Kant: „allgemeinen"; korr. Hartenstein.

Einteilung

aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie.

Die menschliche Vernunft hat hier wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, solange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle möglichen unrechten Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

Alle Prinzipien, die man aus diesem Gesichtspunkte nehmen mag, sind entweder *empirisch* oder *rational*. Die **ersteren**, aus dem Prinzip der *Glückseligkeit*, [442] sind aufs physische oder moralische Gefühl, die **zweiten**, aus dem Prinzip der *Vollkommenheit*, entweder auf den[a]) Vernunftbegriff derselben als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes) als bestimmende Ursache unseres Willens gebaut.

Empirische Prinzipien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Notwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der *besonderen Einrichtung der menschlichen Natur* oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist. Doch ist das Prinzip der *eigenen Glückseligkeit* am meisten verwerflich, nicht bloß deswegen, weil es falsch ist und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht; auch nicht bloß, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz was anderes ist, einen glücklichen als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vorteil abgewitzt als ihn tugendhaft zu machen: sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar

a) 1. Aufl.: „dem“.

auslöschen; dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn*) (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht *denken* können, selbst in dem, was bloß auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs *Fühlen* auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich voneinander unterschieden sind, einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urteilen kann), dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, daß er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr *unmittelbar* zuzuschreiben, [443] und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vorteil sei, der uns an sie knüpfe.

Unter den *rationalen* oder Vernunftgründen der Sittlichkeit ist doch der ontologische Begriff der *Vollkommenheit* (so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermeßlichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, spezifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel zu drehen und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim vorauszusetzen nicht vermeiden kann) dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen, allervollkommensten Willen abzuleiten; nicht bloß deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht tun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären sein würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den

---

*) Ich rechne das Prinzip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirische Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vorteile oder in Rücksicht auf dieselben geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht. Imgleichen muß man das Prinzip der Teilnehmung an anderer Glückseligkeit mit *Hutcheson* zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.

Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müßte.

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit überhaupt (die beide der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch tun, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen zu unterstützen) wählen müßte: so würde ich mich für den letzteren bestimmen, weil er[a]), da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er auch gleich hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur näheren Bestimmung unverfälscht aufbehält.

Übrigens glaube ich einer weitläuftigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben sein zu können. Sie ist so leicht, sie ist von denen selbst, deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären (weil Zuhörer den Aufschub des Urteils nicht wohl leiden mögen), selbst vermutlich so wohl eingesehen, daß dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde. Was uns aber hier mehr interessiert, ist: zu wissen, daß diese Prinzipien überall nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen und ebendarum notwendig ihres Zwecks verfehlen müssen.

Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum [444]
Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: *wenn* oder *weil* man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch d. i. kategorisch gebieten. Es[b]) mag nun das Objekt vermittelst der Neigung, wie beim Prinzip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelst der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft im Prinzip der Vollkommenheit den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals *unmittelbar* selbst durch die Vorstellung der Handlung, son-

a) „er" Zusatz Menzers. b) 2. Aufl.: „Er"; nach der 1. Auflage mit Recht wiederhergestellt von Menzer.

dern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat: ich soll etwas tun, darum weil ich etwas anderes will; und hier muß noch ein anderes Gesetz in meinem Subjekt zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses andere notwendig will, welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der Antrieb, den[a]) die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objekts nach der Naturbeschaffenheit des Subjekts auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjekts gehört, es sei der Sinnlichkeit (der Neigung und des Geschmacks) oder des Verstandes und der Vernunft, die nach der besonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objekte sich mit Wohlgefallen üben[b]), so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches als ein solches nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muß, mithin an sich zufällig ist und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische sein muß, dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie des Willens; der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts das Gesetz.

Der schlechterdings gute Wille, dessen Prinzip ein kategorischer Imperativ sein muß, wird also, in Ansehung aller Objekte unbestimmt, bloß die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie; d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz *a priori* möglich und warum er notwendig sei, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch

a) Kant: „der“; korr. Hartenstein. b) Statt der Worte: „der Vernunft .... Wohlgefallen üben“ hatte die erste Auflage folgende unverständliche Worte: „Vernunft an Vollkommenheit überhaupt nimmt (deren Existenz entweder von ihr selbst oder nur von der höchsten selbständigen Vollkommenheit abhängt)“

haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, viel [445]
weniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwickelung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit, daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicherweise anhänge oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also, ebenso wie der erste, bloß analytisch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinst sei, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Prinzip *a priori* schlechterdings notwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge darzustellen haben.

---

[446] Dritter Abschnitt

Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

Der Begriff der Freiheit

ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens.

Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann; sowie *Naturnotwendigkeit* die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freiheit ist *negativ* und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein *positiver* Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Kausalität den von *Gesetzen* bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was
[447] kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst

ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit; also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.

Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann; denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich[a]), daß beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem Dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, untereinander verbunden werden. Der positive Begriff der Freiheit schafft dieses Dritte, welches nicht, wie bei den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt sein kann (in deren Begriff die Begriffe von etwas als Ursache in Verhältnis auf etwas anderes, als Wirkung, zusammenkommen). Was dieses Dritte sei, worauf uns die Freiheit weiset, und von dem wir *a priori* eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen und die Deduktion des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden.

Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen bei-

a) 1. Aufl.: „möglich, dadurch“.

zulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für **vernünftige Wesen** zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus
[448] gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzutun (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und[a]) lediglich *a priori* dargetan werden kann), sondern man muß sie als zur Tätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig[b]) beweisen. Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders **als unter der Idee der Freiheit** handeln kann, ist ebendarum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe[c]) alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob sein Wille, auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde.*) Nun behaupte ich, daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärtsher eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die

---

*) Diesen Weg, die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß **in der Idee** zum Grunde gelegt zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.

---

a) Besser mit Adickes: „und sie“ (sc. die Freiheit).
b) „gehörig“ Zusatz Hartensteins; Arnoldt: „erforderlich“.
c) 1. Aufl.: „ihn“; vgl. S. 40[a]), 65[c]).

Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.

Von dem Interesse,
welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt.

Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn [449]
wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt uns denken wollen, und so finden wir, daß wir aus ebendemselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen.

Es floß aber aus der Voraussetzung dieser Ideen[a]) auch das Bewußtsein eines Gesetzes zu handeln: daß die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen jederzeit so genommen werden müssen, daß sie auch objektiv, d. i. allgemein als Grundsätze gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle anderen mit Vernunft begabten Wesen? Ich will einräumen, daß mich hierzu kein Interesse *treibt*, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran notwendig ein Interesse *nehmen* und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir,

---

a) sc. der Sittlichkeit (s. Überschrift), oder „Idee", sc. der *Freiheit* (Hartenstein)?

noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art affiziert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein tun würde, heißt jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjektive Notwendigkeit wird von der objektiven unterschieden.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigstens das echte Prinzip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber und der praktischen Notwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime als eines Gesetzes die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Wert gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so groß sein soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen
[450] Wert zu fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei, keine genugtuende Antwort geben.

Zwar finden wir wohl, daß wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, die gar kein Interesse des Zustandes bei sich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren teilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austeilung desselben bewirken sollte, d. i. daß die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit teilhaftig zu werden, für sich interessieren könne; aber dieses Urteil ist in der Tat nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit von allem empirischen Interesse trennen); aber daß wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frei im Handeln betrachten und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Wert bloß in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserem Zustande einen

Wert verschafft, vergüten könne, und wie dieses möglich sei, mithin woher das moralische Gesetz verbinde, können wir auf solche Art noch nicht einsehen.

Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es[a]) scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von ebendemselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen.

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als *a priori* wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst[b]) nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns[c]) vorstellen.

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art durch eine dunkle Unterscheidung der Urteilskraft, die er Gefühl nennt, [451]
machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der Dinge

---

a) „es" fehlt in der 4. Auflage (danach auch bei Hartenstein-Kirchmann). b) „selbst" Zusatz der 2. Auflage. c) „uns" fehlt in der 1. Auflage.

an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anderswoher gegeben werden und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen und dabei wir unsere Tätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns affizieren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses[a]) muß eine, obzwar rohe, Unterscheidung der *Sinnenwelt* von der *Verstandeswelt* abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntnis, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht *a priori*, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den inneren Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewußtsein affiziert wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch notwendigerweise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nämlich sein Ich, sowie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur *Sinnenwelt*, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt), sich zur *intellektuellen Welt* zählen muß, die er doch nicht weiter kennt.

Dergleichen Schluß muß der nachdenkende Mensch
[452] von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen;

a) 1. Aufl.: „Diese“.

vermutlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Tätiges zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist und nicht, wie der Sinn, bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen kann als die, so bloß dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde; dahingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie[a]) dadurch weit über alles, was ihm[b]) Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz (also nicht von Seiten seiner unteren Kräfte) nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann: einmal, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.

---

a) Kant: „er"; korr. Arnoldt. b) sc. dem Verstande; „ihr" (sc. der Vernunft) hat die Akademie-Ausgabe (nach dem Vorschlag von Adickes).

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden[a]) Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches [453] in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen ebenso zum Grunde liegt, als das[b]) Naturgesetz allen Erscheinungen.

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Zirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schließen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbittung eines Prinzips[c]), das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens samt ihrer[d]) Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig[e]).

Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Kausalität einen Willen. Von der anderen Seite ist es sich seiner doch

a) Kant: „bestimmenden"; korr. Hartenstein. b) „das" zuerst in der Akad.-Ausgabe (Medicus) hinzugesetzt. c) Hier fehlt ein Wort wie „annähmen" (Hartenstein). d) 1. Auflage: „seiner". e) 1. Auflage stellt: „gehörig als zur . . . der Verstandeswelt".

auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewußt, in welcher seine Handlungen als bloße Erscheinungen jener Kausalität angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Erscheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig eingesehen werden müssen. Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt, würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein; als bloßen Stücks der Sinnenwelt, würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem obersten Prinzip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückseligkeit beruhen.) *Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält*, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt [454] gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische* Sollen einen synthetischen Satz *a priori* vorstellt, dadurch daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts

als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen und dadurch synthetische Sätze *a priori*, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.

Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduktion. Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Teilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vorteilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen; wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein. Er beweist hierdurch also, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen), sondern nur einen größeren inneren Wert seiner Person erwarten kann. Diese bessere Person
[455] glaubt er aber zu sein, wenn er sich in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freiheit d. i. Unabhängigkeit[a]) von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ihn unwillkürlich nötigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewußt ist, der für seinen bösen Willen als Gliedes der Sinnenwelt nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

---

a) „d. i. Unabhängigkeit" fehlt in der ersten Auflage.

Von der äußersten Grenze
aller praktischen Philosophie.

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urteile über Handlungen als solche, die hätten *geschehen sollen*, ob sie gleich *nicht geschehen sind*. Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht sein, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegenteil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als notwendig vorgestellt werden. Auf der anderen Seite ist es ebenso notwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und diese Naturnotwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, ebendarum weil er den Begriff der Notwendigkeit, mithin einer Erkenntnis *a priori* bei sich führt. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt und muß selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne möglich sein soll. Daher ist Freiheit nur eine *Idee* der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein *Verstandesbegriff*, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und notwendig beweisen muß.

Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnotwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, und bei dieser Wegescheidung die Vernunft in *spekulativer Absicht* den Weg der Naturnotwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer findet als den der Freiheit: so ist doch in *praktischer Absicht* der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen Gebrauch zu machen; da- [456]
her wird es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese[a]) muß also wohl voraussetzen, daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ebenderselben menschlichen Hand-

---

a) Adickes schlägt vor: „Jene“.

lungen angetroffen werde; denn sie kann ebenso wenig den Begriff der Natur als den der Freiheit aufgeben.

Indessen muß dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sei, niemals begreifen könnte. Denn wenn sogar der Gedanke von der Freiheit sich selbst oder der Natur, die ebenso notwendig ist, widerspricht, so müßte[a]) sie gegen die Naturnotwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne oder in ebendemselben Verhältnisse dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachlaßliche Aufgabe der spekulativen Philosophie, wenigstens zu zeigen, daß ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, daß wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn als Stück der Natur dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und daß beide nicht allein gar wohl beisammen stehen können, sondern auch als notwendig vereinigt in demselben Subjekt gedacht werden müssen, weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten, die, ob sie sich gleich ohne Widerspruch mit einer anderen, genugsam bewährten vereinigen läßt, dennoch uns in ein Geschäft verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird. Diese Pflicht liegt aber bloß der spekulativen Philosophie ob, damit sie der praktischen freie Bahn schaffe. Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben oder ihn unangerührt lassen will; denn im letzteren Falle ist die Theorie hierüber *bonum vacans,* in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenen vermeinten Eigentum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht sagen, daß die Grenze der praktischen Philosophie anfange. Denn jene Beilegung der Streitigkeit gehört gar nicht ihr

---

a) Kant: „mußte“; korr. Hartenstein.

zur[a]), sondern sie fordert nur von der spekulativen Vernunft, daß diese die Uneinigkeit, darin sie sich in theoretischen Fragen selbst verwickelt, zu Ende bringe, [457] damit praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten.

Der Rechtsanspruch aber selbst der gemeinen Menschenvernunft auf Freiheit des Willens gründet sich auf das Bewußtsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektiv-bestimmenden[b]) Ursachen, die insgesamt das ausmachen, was bloß zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört. Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt denkt, als wenn er sich wie ein[c]) Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt und seine Kausalität äußerer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, daß beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse. Denn daß ein *Ding in der Erscheinung* (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchem ebendasselbe *als Ding oder Wesen an sich selbst* unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; daß er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig).

Daher kommt es, daß der Mensch sich eines Willens anmaßt, der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was bloß zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als notwendig denkt, die nur mit Hintansetzung

---

a) 1. Auflage: „zu ihr". b) Kant: „bestimmten"; korr. Hartenstein. c) „ein" Zusatz der Akademie-Ausgabe (Medicus).

aller Begierden und sinnlichen Anreizungen[a]) geschehen können. Die Kausalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Prinzipien einer intelligibelen Welt, von der er wohl nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft das Gesetz gebe, imgleichen, da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen, sodaß, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen
[458] seines Wollens als Intelligenz keinen Abbruch tun kann[b]), so gar, daß er die ersteren nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum Nachteil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluß auf seine Maximen einräumte.

Dadurch daß die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt *hineindenkt*, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich *hineinschauen*, *hineinempfinden* wollte. Jenes ist nur ein negativer Gedanke in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze gibt, und nur in diesem einzigen Punkte positiv, daß jene Freiheit als negative Bestimmung zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Kausalität der Vernunft verbunden sei, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, daß das Prinzip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime als eines Gesetzes gemäß sei. Würde sie aber noch ein *Objekt des Willens*, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen und maßte sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiß. Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein *Standpunkt*, den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, *um sich selbst als praktisch zu denken*; welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den

---

a) 1. Aufl.: „Anreizen". b) Kant: „können"; korr. Adickes.

Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch notwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußtsein seiner Selbst als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft tätige d. i. frei wirkende Ursache abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei und macht den Begriff einer intelligibelen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen als Dinge an sich selbst) notwendig, aber ohne die mindeste Anmaßung, hier weiter als bloß ihrer *formalen* Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens als Gesetzes[a]), mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäß zu denken; dahingegen alle Gesetze, die auf ein Objekt bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu *erklären* unterfinge, *wie* reine Vernunft praktisch sein könne, wel- [459] ches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, *wie Freiheit möglich sei*.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargetan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten zu bestimmen) bewußt zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig als *Vertei-*

a) Kant: „Gesetze“, Akademieausgabe: „Gesetz“; von uns verbessert nach S. 91[31].

digung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgend anders liege als darin, daß, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen notwendig als Erscheinung betrachten mußten und nun, da man von ihnen fordert, daß sie ihn als Intelligenz auch[a]) als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten; wo denn freilich die Absonderung seiner Kausalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjekte im Widerspruch stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen und, wie billig, eingestehen wollten, daß hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.

Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu *erklären*, ist mit der Unmöglichkeit, ein
[460] *Interesse**) ausfindig und begreiflich zu machen,

*) Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelst eines anderen Objekts des Begehrens oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjekts bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und da Vernunft für sich allein weder Objekte des Willens noch ein besonderes ihm zum Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse sein. Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.

a) 1. Aufl.: „doch auch".

welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaß unserer sittlichen Beurteilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die *subjektive* Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergibt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich einzusehen, d. i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Kausalität, von der, wie von aller Kausalität, wir gar nichts *a priori* bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältnis der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwei Gegenständen der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben) die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt, sein soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die *Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes*, mithin die Sittlichkeit interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich. Soviel ist nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, *weil es interessiert* (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, [461] wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern daß es interessiert, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist; *was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.*

Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ

möglich sei, kann zwar soweit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum *praktischen Gebrauche* der Vernunft, d. i. zur Überzeugung von der *Gültigkeit dieses Imperativs*, mithin auch des sittlichen Gesetzes hinreichend ist; aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die *Autonomie* desselben als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine notwendige Folge. Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Prinzip der Naturnotwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu geraten) ganz wohl *möglich* (wie die spekulative Philosophie zeigen kann), sondern auch sie praktisch, d. i. in der Idee allen seinen willkürlichen Handlungen als Bedingung unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewußt ist, ohne weitere Bedingung *notwendig*. *Wie* nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das bloße *Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze* (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein *moralisch* heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: *wie reine Vernunft praktisch sein könne*, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren.

Es ist ebendasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Kausalität eines Willens möglich
[462] ist. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen anderen. Zwar könnte ich nun in der intelligibelen Welt, die mir noch übrig bleibt,

in der Welt der Intelligenzen herumschwärmen; aber ob ich gleich davon eine *Idee* habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste *Kenntnis* und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloß um das Prinzip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch daß ich es begrenze, und zeige, daß es nicht alles in allem in sich fasse, sondern daß außer ihm noch mehr sei; dieses Mehrere aber kenne ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt, bleibt nach Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntnis der Objekte, mir nichts als die Form übrig, nämlich das praktische Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maximen und diesem gemäß die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende Ursache zu denken; die Triebfeder muß hier gänzlich fehlen; es müßte denn diese Idee einer intelligibelen Welt selbst die Triebfeder oder dasjenige sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.

Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung; welche aber zu bestimmen, auch schon darum von großer Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt auf eine den Sitten schädliche Art nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herumsuche, andererseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transscendenter Begriffe unter dem Namen der intelligibelen Welt kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinsten verliere. Übrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenngleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der *Zwecke an sich selbst* (vernünftiger Wesen), zu

welchem[a]) wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie
[463] Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.

Schlußanmerkung.

Der spekulative Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Natur führt auf absolute Notwendigkeit irgend einer obersten Ursache der Welt; der praktische Gebrauch der Vernunft in Absicht auf die Freiheit führt auch auf absolute Notwendigkeit, aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens als eines solchen. Nun ist es ein wesentliches Prinzip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihre Erkenntnis bis zum Bewußtsein ihrer Notwendigkeit zu treiben (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntnis der Vernunft). Es ist aber auch eine ebenso wesentliche Einschränkung ebenderselben Vernunft, daß sie weder die Notwendigkeit dessen, was da ist oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist oder geschieht oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingt-Notwendige und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daI sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn daß sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelst irgend eines zum Grunde gelegten Interesse, tun will, kann ihr nicht

a) Kant: „welchen“; korr. Menzer.

verdacht werden, weil es alsdann kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freiheit sein würde. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit; welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.

Register.

A. Personen-Register.

B. Sach-Register.

A.

B.

C. vgl. K.

D.

L.

M.

N.

W.

Z.

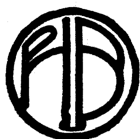
IMMANUEL KANT

METAPHYSIK DER SITTEN

DRITTE AUFLAGE

HERAUSGEGEBEN UND MIT EINLEITUNG
SOWIE EINEM PFRSONEN- UND SACHREGISTER
VERSEHEN VON

KARL VORLÄNDER



DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 42
LEIPZIG 1919 / VERLAG VON FELIX MEINER

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Vorwort zur zweiten Auflage

Die äußere und innere Einrichtung dieses Bandes ist die nämliche wie bei meinen bisherigen Kantausgaben (Bd. 38, 41, 45 und 46 der *Philosophischen Bibliothek*). Für den Text konnte ich wiederum, wie bei Bd. 38, bereits die Rein- bezw. Korrekturbogen der zurzeit, wo ich dies schreibe, noch nicht erschienenen, von Paul Natorp besorgten Akademieausgabe benutzen, für die ich meinerseits mich an der Textdurchsicht beteiligt hatte. Die in eckigen Klammern am Rande angegebenen Ziffern sind die Seitenzahlen dieser Ausgabe. Über alles andere gibt die nachfolgende Einleitung Aufschluß.

Solingen 20. April 1907.

Prof. Dr. Vorländer.

Vorwort zur dritten Auflage.

Die Einleitung hat an mehreren Stellen kleine Ergänzungen erfahren, zum Teil unter Verwertung von Natorps Einleitung in seiner Akademie-Ausgabe, deren „Sachliche Erläuterungen“ ich auch für einzelne neue Anmerkungen unter dem Text dankbar benutzt habe. Dagegen bot die 1916 bei B. Cassirer (Berlin) erschienene neue Ausgabe von Benzion Kellermann (vgl.

S. XLVI), der übrigens zwar meine Mitarbeit an der Akademie-Ausgabe kennt, aber merkwürdigerweise von meiner Ausgabe in der Philosophischen Bibliothek überhaupt nichts zu wissen scheint, keinen Anlaß zu irgendwelchen Verbesserungen. Interessant ist in dieser Ausgabe die Beigabe eines Faksimiles von Bouterweks Rezension (vgl. unten S. XVII) mit eigenhändigen Randbemerkungen Kants.

Für die politisch erregte Gegenwart dürfte der erste Teil von Kants Werk, die *Rechtslehre,* erhöhtes Interesse bieten. Diejenigen Leser, die sich für Kants politische Anschauungen interessieren, verweise ich auf mein größeres Buch *Kant und Marx* (Tübingen 1911), auf meine Einleitungen zu Band 47 I der *Philos. Bibliothek* und meine Sonderausgabe von Kants *Zum ewigen Frieden* (1914, 2. Aufl. 1919), sowie auf folgende kleinere Schriften von mir: *Kants Stellung zur Französischen Revolution* in „Philos. Abhandlungen zu H. Cohens 70. Geburtstag", Berlin 1912; *Kant als Deutscher,* O. Reichl, Darmstadt 1919; *Kant und der Gedanke des Völkerbundes,* F. Meiner, Leipzig 1919; *Kant und Rousseau* in *Neue Zeit,* Jahrg. 1918/19, Nr. 20, 22 und 23.

Solingen, im August 1919.

K. Vorländer.

Inhalt.

Die Metaphysik der Sitten.

Erster Teil.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.

S. 1—186.

Zweiter Teil.

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.

S. 209—360.

II. Ethische Methodenlehre. S. 339—358.

Einleitung.

I. Entstehungsgeschichte und erste Wirkung der Schrift.

1. Vorarbeiten. 2. Zeit des Erscheinens der Rechtslehre. 3. Erste Wirkungen derselben. 4. Der ‚Anhang erläuternder Bemerkungen' und die zweite Auflage der Rechtslehre. 5. Erscheinen und erste Wirkung der Tugendlehre. 6. Verhältnis zu den Vorlesungen über Moralphilosophie. 7. Materialien dazu in den ‚Losen Blättern aus Kants Nachlaß'.

1. In bezug auf Kants frühere ethische Schriftstellerei verweise ich auf meine Einleitungen zur *Grundlegung (Bd. 41)* und *Kritik der praktischen Vernunft (Bd. 38* der *Philos. Bibl.).* Wir sahen dort *(Bd. 41, S. VII—XIV),* daß unser Philosoph schon Ende 1765 den Stoff zu den von ihm geplanten „Metaphysischen Anfangsgründen der praktischen Weltweisheit" „fertig vor sich liegen" hatte, und daß er sich im Jahre 1767 erneut mit einer „Metaphysik der Sitten" trug, die freilich ein ganz anderes Gesicht als die spätere kritische hatte. Wir lernten weiter seine nicht zur Ausführung gekommenen schriftstellerischen Pläne aus dem Anfang der 70er Jahre kennen und verfolgten, wie er nach der endlichen Vollendung seines kritischen Hauptwerks (1781) aufs neue an die Arbeit ging, die sich dann zu der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) gestaltete. Nach deren Erscheinen wollte er (Brief an Schütz vom 13. September 1785) „ungesäumt" zur „völligen Ausarbeitung" der schon so lange geplanten Metaphysik der Sitten schreiten, die denn auch von verschiedenen Seiten erwartet wurde (vgl. *Bd. 38, S. IX f.).* Statt dessen erschien 1788 — die *Kritik der praktischen Vernunft,* die, wie erschöpfend sie

auch immer in der Begründung der kritischen Ethik sein mochte, dennoch für das angekündigte „System“, eben die Metaphysik der Sitten selbst, Raum ließ.

Aber, wie bei so mancher anderen Schrift Kants, sollten noch Jahre vergehen, bis der Plan zur Ausführung gedieh. Am 26. Mai 1789[1]) klagt er dem alten Freunde Marcus Herz, wie beladen er in seinem 66. Jahre noch mit der „weitläuftigen Arbeit“ zur Vollendung seines Planes sei, nämlich abgesehen von der *Kritik der Urteilskraft*, deren Veröffentlichung bevorstehe, mit der „Ausarbeitung eines Systems der Metaphysik, der Natur sowohl als der Sitten, jenen kritischen Forderungen gemäß“. So warteten denn seine Freunde und Anhänger von Jahr zu Jahr auf das Erscheinen des versprochenen Werks. So schreibt z. B. Jakob in Halle am 10. Mai 1791 an ihn: „Ich höre, daß Sie das Publikum mit einer Moral und Naturrecht beschenken werden. Wie sehr freue ich mich darauf, und wie sehr wünsche ich, daß Sie noch recht lange Kräfte und Heiterkeit behalten mögen, um Ihr Gebäude ganz zu vollenden!“ Jakobs Quelle war vermutlich der Berliner Schüler Kants Kiesewetter, denn Jakobs Kollege in Halle J. Sig. Beck schreibt wenige Wochen später (1. Juni 1791) unserem Philosophen: „Herr Kiesewetter hat an Jakob geschrieben, daß die Ostermesse Ihre Moral herauskommen würde. Auf diese bin ich begierig. Denn es schweben mir in diesem Felde noch manche Dunkelheiten vor, die eine Moral von Ihnen aufhellen wird.“ Kiesewetter selbst spricht am 14. Juni d. J. dem Meister seine Verwunderung über das Nichterscheinen des Buches mit den Worten aus: „Daß Ihre Moral diese Messe nicht erschienen ist, hat viel Aufsehen gemacht, weil man sie sicher erwartete.“ Er vermutet politische Gründe. „Man erzählte hier allgemein (die Sache ist freilich nur Erdichtung und kann nur Erdichtung sein), der neue O. C. R. Woltersdorf habe es beim Könige da-

[1]) Die Stellen aus den Briefen Kants und anderer sind aus dem bereits *Bd. 40*, *Seite V* der *Philos. Bibl.* angegebenen Grunde nur nach dem Datum zitiert.

hinzubringen gewußt, daß man Ihnen das fernere Schreiben untersagt habe, und ich bin selbst bei Hofe dieser Erzählung halber befragt worden."

Daß Kant in der Tat in der ersten Hälfte der 90er Jahre ernstlich mit der Fertigstellung des Werkes beschäftigt war, ergibt sich u. a. aus seinem Briefe an Erhard vom 21. Dezember 1792. Derselbe bezieht sich auf einige zwischen Kant und dem Berliner Kammergerichtsrat E. F. Klein verhandelte rechtsphilosophische, namentlich strafrechtliche, Probleme[1]) und bemerkt dann über zwei von Erhard (a. a. O. S. 294) erwähnte Sätze: „Sie gehören zu dem Titel von den Pflichten gegen sich selbst, welche in meiner unter Händen habenden Metaphysik der Sitten besonders, und auf andere Art als wohl sonst geschehen, bearbeitet werden wird." Das geht auf den 2. Teil der *Metaphysik der Sitten*, die *Tugendlehre*, deren *Erstes Buch* (§ *1—22*) die „Pflichten gegen sich selbst" behandelt. In seiner psychologisch interessanten Antwort vom 17. Januar 1793 spricht Erhard seine Freude darüber aus, daß er nun „bald die Metaphysik der Sitten werde zu sehen bekommen". Jedoch noch immer wird Kants „Moral" von seinen Anhängern vergebens erwartet: so von seinem „dankbaren Verehrer" F. H. C. Schwarz (Dorfpastor in der Nähe von Marburg und Schwiegersohn Jung-Stillings) am 7. April, von G. W. Bartoldy in Berlin am 18. September 1793, der mit Sehnsucht „Ihre Metaphysik der Sitten erwartet, deren Vollendung, wie mich Herr Fichte bei seiner Durchreise versicherte, nicht mehr fern sein soll"; sowie von diesem letzteren, der „die gleiche Freude von der Erscheinung Ihrer Metaphysik der Sitten erwartet, mit welcher ich Ihre Religion innerhalb der Grenzen usw. gelesen habe" (Fichte an Kant, 20. September 1793).

---

[1]) Vgl. Klein an Kant 23. April, 15. Juni und 22. Dezember 1789, sowie 28. Februar 1800, Erhards ausführlichen Brief vom 6. November 1791. Kants Antworten an Klein sind leider verloren gegangen. — Auch Prof. Reuss (Würzburg) erzählte auf seiner Rückreise von Königsberg im Herbst 1792 in Jena, die Metaphysik der Sitten wäre bereits druckfertig (Reinhold an Erhard, 11. Nov. 1792).

Aber noch $^3/_4$ Jahre später, um den 17. Juni 1794, sieht Fichte umsonst „mit Sehnsucht Ihrer Metaphysik der Sitten entgegen".

Was ist der Grund dieser auffallenden Verzögerung in der endgültigen Bearbeitung eines Stoffes, der dem Philosophen doch von seinen zahlreichen Vorlesungen über dasselbe Thema (s. unter 6.) her durchaus vertraut sein mußte? Darüber äußert sich kein Geringerer als Schiller in einem Briefe an Erhard vom 28. Oktober 1794 in folgenden Worten: „Die Ableitung des Eigentumsrechts ist jetzt ein Punkt, der sehr viele denkende Köpfe beschäftigt, und von Kanten selbst, höre ich, sollen wir in seiner Metaphysik der Sitten etwas darüber zu erwarten haben. Zugleich höre ich aber, daß er mit seinen Ideen darüber nicht mehr zufrieden sei, und deswegen die Herausgabe vor der Hand unterlassen habe". Als einen weiteren Hinderungsgrund führt Kant selbst am 24. November 1794 gegenüber seinem Verleger Lagarde, der neue Schriften von ihm in Verlag zu nehmen wünschte, sein „ziemlich hohes" Alter an, infolgedessen seine „schriftstellerische Arbeit nur langsam und mit vielen durch Indisposition verursachten Unterbrechungen fortrückt, sodaß ich für die Vollendung derselben keinen Termin (wenigstens jetzt nicht), sicher bestimmen kann". Dazu kam ein drittes. Kiesewetters „Erdichtung" (s. oben), war inzwischen zur traurigen Wahrheit geworden: man hatte den greisen Philosophen wirklich zu dem Verzicht auf alle religionsphilosophische Schriftstellerei genötigt.[1]) So bezeichnet er denn als weiteres Hindernis: „daß, da mein Thema eigentlich Metaphysik in der weitesten Bedeutung ist und als solche Theologie, Moral (mit ihr also Religion), imgleichen Naturrecht (und mit ihm Staats- und Völkerrecht), obzwar nur nach dem, was bloß die Vernunft von ihnen zu sagen hat, befaßt, auf welcher aber jetzt die Hand der Zensur schwer liegt, man nicht sicher

---

[1]) Vgl. das *Vorwort* zur *Religion innerhalb* etc. und die *Einleitung* zum *Streit der Fakultäten*, sowie meine Einleitung zu diesen beiden Schriften *(Bd. 45* bezw. *46d* der *Philos. Bibl.)*.

ist, ob nicht die ganze Arbeit, die man in einem dieser Fächer übernehmen möchte, durch einen Strich des Zensors vereitelt werden dürfte." Er hofft freilich auf eine baldige Änderung dieser Lage der Dinge. „Bis dahin, werter Freund, werden Sie sich also gedulden: indessen daß ich meine Arbeiten in guter Erwartung fortsetze." Aus der gleichen Stimmung heraus schreibt er am 14. August 1795 an G. F. Seiler „. . . Es sind mir bereits vor einem Jahre bedeutende und viel vermögende Winke gegeben worden, welche aller Schriftstellerei dieser Art, wenn sich die Umstände nicht ändern, ein Ende machen. In der Hoffnung, daß dieses vielleicht noch geschehen könne, strebe ich diesem Ziele im Willen nach, um wenigstens meine eigene Begriffe hierüber mehr und mehr ins klare zu bringen und so, wenngleich nicht durch Mitteilung außerhalb mir, doch durch innigliche Überzeugung mir selbst in Ansehung jenes Zwecks nützlich zu sein." Kiesewetter hat sich denn auch am 8. Juni 1795 bereits darein gefunden, daß „wir Ihre Handbücher der Metaphysik und Moral freilich wohl noch eine Zeitlang werden erwarten müssen": während der Buchhändler Hartknoch in Riga, sein Versorger mit „Schnupftoback" und Göttinger Würsten, neben diesen appetitlichen Gegenständen auch „wieder an das Handbuch der Metaphysik zu erinnern wagt" (Hartknoch an Kant, 23. September 1795).

2. Gleichwohl erschien die *Metaphysik der Sitten* noch vor dem Tode König Friedrich Wilhelms II. (Oktober 1797), zunächst freilich bloß ihr Erster Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (im folgenden kurz als *Rechtslehre* bezeichnet). Die genauere Zeit des Erscheinens ist bisher noch von keinem Herausgeber richtig festgestellt worden. Schubert z. B. meint auf S. VIII seiner Ausgabe: „gleich nach der Michaelismesse 1796." Diese ohne Begründung gegebene Behauptung stützt sich vermutlich darauf, daß die Schrift zur Michaelismesse erscheinen sollte und deshalb auch in verschiedenen Zeitungen als zu diesem Zeitpunkt erschienen angeführt wurde. Allein das kann nicht richtig sein. Denn Hahnrieder in Berlin wartet noch am 3. Dezember 1796 „mit Ungeduld auf die Metaphysik des Rechts und die Tugendlehre, wo ich

glaube über mehrere Gegenstände, die mir bisher dunkel geblieben, Licht zu erhalten". Und Jakob schreibt am 7. Dezember aus Halle: „Ich habe schon längst, mein hochgeschätzter und verehrter Lehrer, mit Sehnsucht Ihre Metaphysik des Rechts erwartet, die als fertig angekündiget ist, wovon aber wahrscheinlich der Druck noch nicht vollendet ist." Ja, Erhard (in Nürnberg) hat selbst am 16. Januar 1797 Kants „Naturrecht", auf das er sich „außerordentlich freut", noch nicht erhalten. Dagegen spricht scheinbar die Tatsache, daß Kants Schüler G. B. Jäsche (der spätere Herausgeber von Kants *Logik, Bd. 43* der *Philos. Bibl.*) zu Waldegalen in Kurland bereits am 4. November 1796 es sehr bedauert, daß er bei Abfassung seines „kurzen, populären Grundrisses der Rechtslehre Ihre soeben erschienenen *Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre* nicht habe benutzen können". Allein er hat die Schrift ja eben nicht in Händen gehabt und — in seinem entlegenen kurischen Dorf — offenbar auch nur von deren (vermeintlichem) Erscheinen gelesen. Anderseits erschien am 18. Februar 1797 bereits eine — gleich noch näher zu erwähnende — Rezension in den *Göttinger Gelehrten Anzeigen Nr. 28:* sodaß die *Rechtslehre* im Januar 1797 zur Ausgabe gelangt sein muß. Dieser Termin wird denn auch fast zur Gewißheit gemacht durch eine Mitteilung des Kantforschers Artur Warda, wonach sich in der Beilage zum 6. Stück der Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen vom 19. Januar die Anzeige findet, daß das Buch soeben bei Friedrich Nicolovius erschienen ist.[1]) Ein in der Akademieausgabe des Briefwechsels (XII, S. 186) auf „ca. August 1797" datiertes kurzes Briefbruchstück von Fr. Nicolovius: „Ew. Wohlgeboren werden es mir gütigst erlau . . . *Honorar* für die Rechtslehre, deren Boge . . . sich nun genau bestimmen läßt, hiem . . . einliegender Berechnung mit . . ." ist demnach mit größter Wahrscheinlichkeit in die Zeit von Ende 1796 oder Anfang 1797 zu verlegen.

---

[1]) „Zur Frage: Wann hörte Kant zu lesen auf?" Von Arthur Warda in: *Altpreuß. Monatsschrift Bd. XLI, Heft 1 und 2, Seite 132 f.*

3. Am 21. April 1797 dankt Professor Matern Reuß in Würzburg „für die Rechtslehre und Tugendlehre, die erstere war mir sehr willkommen zu meiner Arbeit, die zweite erwarte ich (nach Ihrem Schreiben an Stang) von der Ostermesse; nun können unsere Lehrer des Naturrechts und der Moraltheologie, die sich immer noch in etwas spreizten, bei ihren Zuhörern, die alle Kantisch gesinnt sind, nicht mehr bestehen. — Am 10. Mai berichtet der unermüdliche Jakob aus Halle bereits von einer englischen Übersetzung der Rechtslehre, mit welcher der in seinem Hause lebende „Schottländer" Richardson beschäftigt sei, und fragt im Anschluß daran wegen des Sinnes zweier Stellen bei Kant an: „S. 207 Lin. 10 [in unserer Ausgabe S. 166, Zeile 22], wo der Ausdruck Unterhauses uns beiden im Zusammenhang unverständlich ist und wo wahrscheinlich ein Druckfehler stattfindet. S. 220 Z. 3 von unten [in unserer Ausgabe S. 176, Zeile 16 f.] steht, daß im Naturstande der Angriff rechtmäßig sei, welches sich mit der Behauptung, daß im Naturstande überall kein bestimmtes Recht da sei, nicht zu vertragen scheint." Kant hat darauf in einem leider verloren gegangenen Briefe geantwortet; denn Jakob schreibt am 8. September 1797 an ihn: „Auf Ihr letzteres Schreiben, welches eine Berichtigung der Bedenklichkeiten des Hrn. Richardson enthielt und das ich ihm mitteilte, habe ich beiliegenden Brief erhalten, welcher eine Stelle aus Lord *Montmorres* Werke über das Irländische Parlament enthält, und wodurch Hr. R. eine Äußerung zu berichtigen gedenkt, welche Sie zur Erläuterung der allerdings wohl etwas dunkeln Stelle S. 207 gebraucht haben . . ." In der Beilage (abgedruckt XII, 196—198), dankt Richardson Jakob für die ihm übermittelte Kant'sche Erklärung des Wortes *rechtmäßig* und führt zu der zweiten Stelle aus, daß weder dem Haus der Lords noch dem der Gemeinen ein Veto gegen das irische Parlament zusteht, sondern nur dem König. Aus diesem Briefwechsel wie aus dem Text der 2. Auflage geht hervor, daß Kant sich zu einer Änderung der beiden Textstellen nicht veranlaßt sah. — Am 21. Juni 1798 teilt dann Richardson Kant persönlich in einem Briefe mit, daß er ihm gleichzeitig

den „ersten Band Ihrer Versuche und Abhandlungen" (also doch wohl auch die Übersetzung der Rechts- und Tugendlehre) zugehen lasse und sagt ihm „tausend Dank für die gütige Beantwortung der von mir dem Prof. Jakob. vorgelegten Fragen". Kant habe ihn nicht nur aufgeklärter, sondern auch zu einem besseren Menschen gemacht, während Fichte ihm „in weniger als zehn Tagen seine Philosophie so verekelte, daß ich sein Auditorium nicht mehr besuchte".

J. S. Beck schreibt am 20. Juni 1797: „. . . Ihre metaphysische Prinzipien der Rechtslehre haben mich seit ihrer Erscheinung beschäftigt und die Aufklärungen, die ich durch diese kleine Schrift erhalten, sind sehr groß . . ." — Tieftrunk machte um dieselbe Zeit bereits Gebrauch von ihr in einer rechtsphilosophischen Schrift, denn Kant schreibt ihm am 12. Juli d. J.: „. . . der Gebrauch, den Sie von meiner R. L. in Ihrem neuesten Werk über das Privat- und öffentliche Recht gemacht haben", sei ihm „sehr angenehm" gewesen. Selbst Fichte, dessen Differenzen mit Kant damals begannen, sprach sich letzterem selbst gegenüber beifällig aus, wie aus der erst neun Monate später erfolgten Antwort Kants hervorgeht: „Es gereicht mir zum besonderen Vergnügen, daß meine Rechtslehre Ihren Beifall erhalten hat."

Natürlich fand dieselbe auch Gegner, wie ihr Verfasser es nicht anders erwartet hatte. „Daß meine Rechtslehre bei dem Verstoß gegen manche schon für ausgemacht gehaltene Prinzipien viele Gegner finden würde, war mir nicht unerwartet" (Kant an Tieftrunk, 13. Oktober 1797). Die Bedenken, die sein Anhänger Chr. G. Schütz in Jena in einem Buche an seinen und Kants gemeinschaftlichen Freund Hofprediger Schultz in Königsberg in betreff des allerdings höchst schroffen, man könnte beinahe sagen rohen Ehebegriffs sowie in einem Punkte des ‚Hausherrenrechts' gegen ihn erhoben hatte, bemühte er sich alsbald in einem Schreiben an Schütz vom 10. Juli 1797 zu widerlegen. Da dasselbe eine interessante Ergänzung zu den betreffenden Ausführungen der *Rechtslehre* bildet, jedoch zu ausführlich ist, um an dieser Stelle abgedruckt zu werden, lassen wir es weiter unten als *Beilage* folgen.

4. Schon Schütz gegenüber hatte Kant sich vorbehalten, „dieses Thema mit seinen Gründen und Folgen an einem anderen Orte ausführlicher vorzutragen". Der eigentliche Grund aber war die bereits erwähnte, am 18. Februar in den *Göttinger Gelehrten Anzeigen* erschienene ausführliche Rezension, die von dem Philosophen Bouterwek (vgl. u. a. Fichtes Brief an Kant vom 1. Januar 1798) herrührte. Sie, die ihm „im ganzen genommen" seinem System „nicht ungünstig" erschien, „wird mir Anlaß geben, in einer Zugabe manche Mißverständnisse ins klare zu setzen, hin und wieder auch das System zur Vollständigkeit zu ergänzen". So schrieb er am 13. Oktober 1797 an Tieftrunk. Schon aus dem Datum dieses Briefes ergibt sich, daß diese „Zugabe", nämlich der *Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* (in unserer Ausgabe S. 187—208) nicht „wenige Monate" nach der *Rechtslehre* selbst, sondern frühestens Ende des Jahres 1797 erschienen ist. Wahrscheinlich aber fällt die Sonderausgabe des Anhangs in die gleiche Zeit mit der zweiten Auflage und zwar in den Sommer (Mai oder Juni) 1798. Denn am 9. Mai dieses Jahres schreibt Kant an seinen Verleger Nicolovius: „Noch habe ich, was die zweite Auflage der *metaphys. Anf. Gr. der Rechtslehre* betrifft, anzumerken: daß zweierlei Titel dazu gemacht werden müßten: der eine, welcher nur das Wort „Zweite Auflage" hinzufügte, der andere aber, welcher so lautete: „Erläuternde Anmerkungen zu den metaph. Anfangsgr. d. Rechtslehre von *I. Kant*": damit die, welche das erstere Buch schon besitzen, nur das zweite zu kaufen nötig haben." So ist es denn auch geschehen. Die *Erläuternden Anmerkungen usw.* erschienen 1. als Sonderausgabe *Königsberg bei Fr. Nicolovius 1798. 31 S.* und 2. einverleibt in die zweite Auflage mit demselben Druckort, Verleger und Jahr, *266 S.* Auf die Göttinger Rezension selbst brauchen wir nicht weiter einzugehen, da Kant diejenigen Stellen, gegen die er seine Replik richtet, selbst zitiert, der Rest aber heute kein Interesse mehr hat. Die von Schütz erhobenen Einwände hat er, ohne ihn zu nennen, in dem 3. Abschnitt (*Beispiele* S. 191—193 unserer Ausgabe) mit berücksichtigt. —

Von einer weiteren Rezension in den *Annalen* berichtet Jakob am 8. September 1797: die Bedenken des Rezensenten vertrügen sich übrigens vollkommen mit dessen Hochachtung gegen Kant und würden vielleicht Anlaß geben, „die dort berührten Punkte mehr ins Licht zu setzen".

5. Wann erschien aber die *Tugendlehre?* Kant bemerkt darüber am Schlusse der Vorrede zur ersten Auflage der *Rechtslehre* (S. 8 unserer Ausgabe): „Die metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre hoffe ich in kurzem liefern zu können." Nähere Angaben finden sich weder bei ihm noch bei irgend einem der bisherigen Herausgeber. Auch hier haben erst die Forschungen der neuesten Zeit, in Verbindung mit der Akademieausgabe des Briefwechsels, Aufklärung gebracht. Zu Anfang Dezember 1796 war die *Tugendlehre* noch nicht vollendet, denn Jakob schreibt am 7. dieses Monats an Kant: „Hr. Kiesewetter schreibt mir auch, daß Sie an Ihrer Tugendlehre arbeiten, und so werden Sie bald im Beispiele die Anwendbarkeit der allgemeinen Grundsätze zeigen, welche zu verdrehen sich so viele angelegen sein lassen." Kant selbst rechnete anfangs auf ihr Erscheinen zur Zeit der Ostermesse. Das ergibt sich einmal aus seiner in dem Briefe von Matern Reuß (s. oben S. XV) erwähnten Mitteilung an dessen Kollegen Stang; dann aber aus folgendem, von R. Reicke nachträglich unter die Briefe aufgenommenen, merkwürdigen kurzen Bruchstück vom 29. Juli 1797 (XII, S. 377 f.): „— — Wegen der möglichen Ansprüche auf das Mein und Dein an Schriften, nach der früheren oder späteren Erscheinung derselben, bemerke ich noch: daß das Manuskript dem Herrn Verleger so früh vor der Ostermesse und vollständig eingehändigt worden, daß der Abdruck desselben notwendig um diese Zeit hätte vollendet sein müssen, aber sich aus mir unbekannten Ursachen bis jetzt verzogen hat. Den 29. Juli 1797. I. K." Schon Ton und Äußeres (z. B. die Art der Unterschrift) weisen darauf hin, daß wir hier schwerlich ein Briefbruchstück vor uns haben, sondern, wie Artur Warda (a. a. O. S. 133 Anm.) mit gewohntem Scharfsinn vermutet, den (wohl aus Rücksicht auf den „Herrn Verleger" fortge-

lassenen) Schluß einer Vorrede und zwar — derjenigen zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre.* Denn auf keine andere Schrift kann sich das Fragment, wie auch ich bei der Lektüre desselben sogleich vermutete, der Zeit und den Umständen nach beziehen. Fast zur Gewißheit wird diese Vermutung durch die weitere Feststellung Wardas (ebend.), daß in der Beilage zum 69. Stück der Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen von Montag dem 28. August 1797 die *Tugendlehre* als soeben bei Friedrich Nicolovius erschienen angezeigt wird.

Damit stimmen weitere Zeugnisse des Briefwechsels, die zugleich die Stimmung der Leser zum Ausdruck bringen, überein. So berichtet Jakob aus Halle[1]) am 8. September 1797: „Ihre Tugendlehre habe ich nun auch schon in Händen u., ob ich sie gleich noch nicht habe mit Genauigkeit lesen können, so habe ich doch, noch ehe ich sie zum Buchbinder geschickt habe, schon die ganze Einleitung und manches andere darin gelesen," und fährt dann fort: „Wieviel schöne Sachen enthält dieses kleine Werk! — Nun wird man doch vielleicht einsehen lernen, wie die reinen Prinzipien ohne große Schwürigkeit auf die menschliche Verhältnisse angewandt werden können! Es ist unglaublich, wie sehr sich die Vernunft der Herren, die sich einmal an ein realistisches System gewöhnt haben und die Naturphilosophie u. Moralphilosophie vermengen, sträubt, die Simplizität einer reinen Moralphilosophie einzusehen u. die Notwendigkeit derselben anzuerkennen usw." Aus demselben, oben schon erwähnten Briefe geht hervor, daß Richardson auch die *Tugendlehre* ins Englische übersetzte. — Auch Hahnrieder bezieht sich in einem Briefe vom 19. September bereits auf eine bestimmte Stelle der neuen Schrift. — Zum letzten Male begegnen wir der Tugendlehre in Kants Briefwechsel gelegentlich der Anfrage eines Reichsgrafen Fabian Emil zu Dohna vom 28. August 1799, betreffend Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der an seiner Braut vollzogenen Blatternimpfung. Die Stelle ist interessant genug, um sie unverkürzt hierherzusetzen: „Nun lese ich heute in Ihrer Tugendlehre, welche mein Handbuch geworden

[1]) Der auch eine ausführliche Besprechung in den *Annalen der Philosophie* (1797) veröffentlichte.

ist, seitdem ich im Jahre 97 Ihr System durch ein Privatissimum beim Professor Beck, damals in Halle, habe kennen lernen. Nun fällt mir heute besonders die Stelle[1]) wegen der Einimpfung der Blattern unter den kasuistischen Fragen auf. Ich halte sie für erlaubt, da ich doch mein Leben noch auf etwas Ungewisseres wage, wenn ich es darauf ankommen lasse, von einem böseren Gifte zu einer gefährlicheren Zeit und unvorbereitet angesteckt zu werden. Ich bitte herzlich: lassen Sie mich wissen, was das Gesetz spricht, sobald als möglich." Eine Antwort des Philosophen auf die Anfrage des jungen Grafen, wie auf die zweimalige dringende Anfrage des Medizinalprofessors Juncker zu Halle (vgl. dessen Brief vom 27. Juni 1800 an Kant), ist zwar nicht erhalten; daß er aber eine solche erteilt, ist anzunehmen, da sich unter den „Losen Blättern" seines Nachlasses auch ein Zettel folgenden Inhalts fand: „Heroische Mittel der Ärzte sind die, welche auf Tod und Leben oder, was ebensoviel ist, auf die Gefahr des Patienten, lebenslang krank zu werden, gewagt werden (auch nur eine Ansteckung beständig fürchten zu müssen). — Der weise Gebrauch solcher Mittel kann nicht von einzelnen Menschen, sondern muß von der Vorsehung erwartet werden, welche Krieg und Kinderpocken (und zwar absichtlich) gewollt zu haben scheint, um die große Vermehrung der Menschen hierdurch zu beschränken. — Ob dieses nun gleich, was den Krieg betrifft, kein den Menschen erlaubtes Mittel ist, so ist doch das zweite Mittel, nämlich das der Kinderpocken, durch andere Menschen erlaubt: daß nämlich die Regierung die Pockeninokulierung durchgängig anbefehle, da sie dann für jeden einzelnen unvermeidlich, mithin erlaubt ist."[2])

Welch mächtigen Eindruck übrigens Kants Ethik auf den jungen Dohna gemacht hatte, geht aus dem Schlusse seines Briefes hervor: „Ich zwinge mich zu schließen: nur so viel von meinem Individuum: Ich bin 22 Jahre alt, Besitzer ansehnlicher Güter und trete

[1]) In unserer Ausgabe S. 271.

[2]) Wir entnehmen die ganze Stelle den *Ges. W. W. ed. Rosenkranz u. Schubert XI 1, S. 169 f.*

in meinen Wirkungskreis mit dem ernstlichen Willen, als solcher und als Mensch in jedem Verhältnis meine Pflichten zu erfüllen und frei zu handeln. Sie, weiser Mann, werden mein unsichtbarer Gefährte sein, und es wird mir sehr angelegen sein, daß Sie sich der Gesellschaft nicht schämen dürfen. Für so vieles gegebene Licht Ihr ewig dankbarer Fabian Emil, Reichsgraf zu Dohna.

Die zweite Auflage der Tugendlehre erschien erst im Jahre 1803. Wie Schubert in seiner Ausgabe *(Bd. IX, Vorwort S. X)* von einer „tätigen Mitwirkung" des Philosophen auch bei dieser Auflage sprechen kann, ist uns unverständlich. Hat er selbst doch in seiner Biographie Kants (Bd. XI 2, S. 170 ff.) die überzeugendsten Belege davon gegeben, wie groß dessen Altersschwäche bereits in diesem Jahre (dem Jahre vor seinem Tode) war. Schon seit 1800 hatte der Philosoph bekanntlich die weitere Herausgabe seiner Schriften vollständig seinen Schülern übertragen.

Es ist also als Ergebnis unserer Untersuchung festzustellen: daß die erste Auflage der *Rechtslehre* im Januar 1797, die zweite Sommer (wahrscheinlich Juni) 1798, die erste Auflage der *Tugendlehre* im August 1797, die zweite 1803 erschien. Über die inhaltlichen bezw. stilistischen Abweichungen beider Auflagen voneinander s. unten unter *Textphilologisches.*

6. Wir haben im Vorhergehenden die äußere Entstehungsgeschichte unserer Schrift in der Vollständigkeit, welche die vorliegenden Zeugnisse erlaubten, unseren Lesern vorgeführt. Es taucht nun noch die Frage nach dem Verhältnis derselben zu den über das nämliche Thema, Ethik und Rechtsphilosophie (wie wir heute sagen würden), gehaltenen Vorlesungen des Philosophen auf.

Beide Fächer waren ein regelmäßig wiederkehrender Gegenstand von Kants Kollegien. Nach den genauen Feststellungen Emil Arnoldts[1]) hat Kant gelesen:

[1]) *E. Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiete der Kant-Forschung. Königsberg 1894, S. 521—651.*

a) Über Moralphilosophie (auch als *Ethik, Praktische Philosophie* oder noch häufiger als *Allgemeine praktische Philosophie und Ethik* bezeichnet) in den Jahren 1756/57 bis 1793/94 nicht weniger als 28mal, und zwar in der Regel im Wintersemester in vierstündigem Privatkolleg. In der älteren Zeit (bis 1780) kehrt das Kolleg sogar fast in jedem Jahre wieder, von da bis 1788 mindestens alle zwei Jahre; ein längerer Zwischenraum (von vier Jahren) findet sich nur zwischen den beiden letzten Malen: 1788/89 und 1793/94. Im letzten Falle findet sich zum ersten Male im Vorlesungsverzeichnis (natürlich wie immer in lateinischer Sprache) der Nebentitel: „Metaphysik der Sitten"; auch lädt Kant zu einem wöchentlich einmal — Sonnabends früh 7 bis 8 im Winter trotz seines hohen Alters — von ihm *publice* abzuhaltenden „Examinatorium über denselben Gegenstand" ein.

b) Über Naturrecht sicher 11-, wahrscheinlich 12mal (außerdem noch 6mal bloß angekündigt, aber nicht gelesen) in den Jahren 1766/67 bis 1788, in gleichfalls vierstündigem Collegium privatum, und zwar in der Regel im Sommersemester, das sich aber bei dem fleißigen Kant von April bis in die zweite Septemberhälfte auszudehnen pflegte, ja einmal (1775) sogar bis zum 7. Oktober sich erstreckt hat![1])

Die Frage wäre nun, in welchem Verhältnis die Anlage und der Inhalt unserer Schrift zu dem Gang und Inhalt dieser Vorlesungen steht, ob bezw. wieviel aus ihnen in die *Metaphysik der Sitten* übergegangen ist. Ein sicheres Urteil wird wenigstens über die letzte Frage erst möglich sein, wenn der authentische Text einer der Vorlesungen in der Akademieausgabe von Kants Werken erschienen sein wird. Bis dahin sind wir auf den Bericht des eben genannten, außerordentlich zuverlässigen Kantforschers Emil Arnoldt († 1905) angewiesen, der a. a. O. S. 605 ff. über Kants Moralkolleg nähere Mitteilungen macht. Ihm lagen drei Nachschriften vor, von denen zwei, wie er mit ziemlicher Sicherheit vermutet, in die zweite Hälfte der 80er Jahre

---

1) Näheres über die einzelnen Semester, die Zahl der Zuhörer u. a. s. bei Arnoldt a. a. O., besonders S. 644 f.

(wahrscheinlich das Semester 1786/87) fallen. Kant legte nach der Gewohnheit — früher sogar Vorschrift — seiner Zeit seinen Vorlesungen zwei der üblichen Kompendien und zwar, wie bei seiner Metaphysik, die des von ihm hochgeachteten Baumgarten († 1762) zugrunde: in diesem Falle die *Initia Philosophicae Practicae* (1760) und die *Ethica Philosophica* (1740); aber schon früh benutzte er von ihnen „hauptsächlich nur das Fachwerk der Einteilung, um es mit einem Inhalt zu füllen, der von dem der Lehrbücher wesentlich abwich" (Arnoldt S. 541). Die Einleitung behandelte den Unterschied von praktischer und theoretischer Philosophie, das Verhältnis der ersteren zur Logik und Anthropologie, die drei Arten von Imperativen, sowie im Anschluß an „die moralischen Systemata der Alten" die Lehre vom höchsten Gut. Sodann erörterte er, häufig unter Polemik gegen den „Autor", d. h. Baumgarten, die Lehre vom Prinzip der Moralität, indem er den Moralprinzipien von Helvetius, Mandeville, Shaftesbury, Hutcheson, Hobbes sein eigenes *principium intellectuale internum* gegenüberstellte. Die „allgemeine praktische Philosophie" umfaßte übrigens in der besten Nachschrift nur ca. 140, die *Ethica* oder angewandte Tugendlehre dagegen über 400 Quartseiten. Die Ethik behandelte bei Baumgarten, dessen Gerippe ja eben unser Philosoph im allgemeinen zugrunde legte: 1. die Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst (in betreff der Seele, des Körpers und des äußeren Zustandes), gegen andere Menschen und gegen Dämonen (!), 2. in einem speziellen Teile die Pflichten der Gelehrten und Ungelehrten, der verschiedenen Lebensalter, der Gesunden und Kranken, Begüterten und Unbegüterten usw. Kant erlaubte sich hier vielfache Abweichungen. So teilte er z. B. die Pflichten gegen andere in solche des Wohlwollens (der Gütigkeit) und der Schuldigkeit (Gerechtigkeit) ein; er wies darauf hin, daß die „speziellen Pflichten des Autors" sich aus den allgemeinen ableiten ließen und ihre ganze Einteilungsart zu verwerfen sei. Ganz neu hinzu kam in den Vorlesungen ein Schlußabschnitt: ‚Von der letzten Bestimmung des menschlichen Geschlechts', die er in der „höchsten moralischen Vollkommenheit, sofern sie durch die Freiheit des Menschen

bewirkt wird", oder in einem auf den ewigen Frieden und eine völlig geänderte, freie Erziehung sich gründenden „Reiche Gottes auf Erden" erblickte, in dem Recht, Billigkeit und Gewissen regiere, aber nicht, wie jetzt überall, obrigkeitliche Gewalt.

Vergleichen wir diesen Gang der Vorlesung mit dem Inhaltsverzeichnis des zweiten Teiles unserer Schrift (der *Tugendlehre*), so sind Ähnlichkeiten im Ganzen nur wenig zu bemerken. Und auch bezüglich einzelner Gedanken verweist Arnoldt, der doch die Nachschriften selbst vor sich hatte, weit mehr auf Parallelstellen aus anderen ethischen Schriften des Philosophen als auf die *Metaphysik der Sitten*. Es mag sein, daß Kants letzte Vorlesung über Ethik (von 1793/94) sich unserer Schrift etwas mehr angenähert hat; wahrscheinlich ist auch dies nicht, da auch sie dem Vorlesungsverzeichnis zufolge an das Baumgartensche Kompendium sich anlehnte. Auch die übrigen von Kant selbst herausgegebenen Schriften sind ja nirgends aus seinen Vorlesungen entstanden.

Auch bezüglich des Naturrechtskollegs hat Natorp durch einen Vergleich mit einer Nachschrift desselben aus dem S. S. 1784 nachgewiesen, daß „von irgend einer engeren Anlehnung der *Rechtslehre* an die Vorlesungen nicht die Rede sein kann", obwohl die *Rechtslehre* sich „in weitem Umfang" an das von Kant als Kompendium seiner Vorlesung zugrunde gelegte *Ius naturae* Achenwalls (1767) anlehnt und diesem die juristischen Fachausdrücke entnommen hat (Akad.-Ausgabe S. 520, 528).

7. Ein Kapitel über die Entstehungsgeschichte der *Metaphysik der Sitten* kann endlich nicht vorbeigehen an der Erwähnung der mancherlei Vorarbeiten, die gerade für diese späte Schrift in besonders großer Anzahl in den von Rudolf Reicke herausgegebenen *Losen Blättern aus Kants Nachlaß* (Königsberg 1889) sich vorgefunden haben. Nicht weniger als 60 Stücke des „Convoluts E", darunter manche ziemlich umfangreiche, beziehen sich inhaltlich auf die Rechts- und Tugendlehre. Und wenn auch einzelne derselben, wie z. B. bestimmt E 3, zu jenen Blättern gehört haben mag, die Kant für seine Vorlesungen über dasselbe Thema anfertigte und in die denselben zugrunde gelegten (s. vorigen Abschnitt)

Baumgartenschen Kompendien einzulegen pflegte, so sind doch in der Mehrzahl mit größter Wahrscheinlichkeit direkte Vorarbeiten zu unserer Schrift zu erblicken: zumal da die meisten Stücke (nach Reicke S. 370) die Schriftzüge der 90er Jahre tragen und bei sechsen das Datum der Jahre 1794—1796 sogar zweifellos feststeht, während das letzte Kolleg über Moralphilosophie, wie wir wissen, doch bereits im Winter 1793/94 gehalten worden war. Aber gerade die Menge des Erhaltenen verbietet ein näheres Eingehen auf Einzelheiten. Wir müssen uns begnügen, auf die in Betracht kommenden Nummern der Reickeschen Ordnung hinzuweisen, indem wir dieselben nach den drei Gesichtspunkten: a) Allgemeines zur Metaphysik der Sitten, b) Vorarbeiten zur Rechtslehre, c) zur Tugendlehre, gruppieren und, wo eine Spezifizierung des Inhalts möglich ist, dieselben durch ein kurzes Stichwort oder Hinweis auf bestimmte Stellen andeuten, im übrigen zur Vergleichung auf unser ausführliches Sachregister am Schlusse dieses Bandes verweisen.

Zu Gruppe a) würden gehören die Stücke: 3 9 22 23 I (Übergang von der Rechtslehre zur Ethik) 29 36 38 46 60 76 I.

Zu Gruppe b): 1 und 4 („Ehrenpunkt", vgl. 70 75 II), 6 11—17 18 II und III 19 23 III (Politisches) 24 (meist Politisches) 27 29; 10 32 33 I II (Bodenbesitz); 32 III IV 33 35 II 43 I IV 47 I 59 (rechtlicher oder intellektueller im Gegensatz zum empirischen Besitz); 42 44 45 47 (u. a. Verfassungsformen) 50 51 53 (Mietrecht), 54 58 II (Gesamtbesitz), 55 68 (äußere Erwerbung), 56 57 58 (ursprüngliche Erwerbung des Bodens), 77 II (Politisches).

Zu Gruppe c): 3 (Einteilung der Pflichten), 5 20 21 (zur Vorrede), 22 29 II 34 (vgl. § 24 und 25), 37 (vgl. § 31 32 48), 39 (vgl. § 11 und 14), 40 (Einteilung der Tugendpflichten), 43 II 48, 52 (zu Einleitung XVII), 72 (Entwurf zu einem moralischen Katechismus, doch nach Reicke schon aus den 80er Jahren herrührend), 76 II und III (Begriff und Einteilung der Pflichten).

Grundlegend Neues würde sich allerdings, soviel wir nach unserer Durchsicht der genannten Stücke urteilen konnten, bei einer Vergleichung dieser Vorarbeiten mit dem fertigen Werk wohl kaum er-

geben. Immerhin wäre eine solche für den Kantphilologen von Interesse und wollen diese Zeilen eine Anregung dazu geben.

II. Gedankengang der Schrift.

A. Rechtslehre.

a) Die Vorrede (S. 3—8)

rechtfertigt zunächst den Titel des Buches. Auf die Kritik (der praktischen Vernunft) folgt mit vorliegender Schrift das System in: Rechts- und Tugendlehre. Eine Metaphysik des Rechts kann aber, wegen der Mannigfaltigkeit der Fälle möglicher Anwendung, niemals vollständig sein. Daher lautet der Titel der zunächst herausgegebenen Schrift nur: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, und zwar soll die eigentliche Philosophie des Rechts in den Text, die einzelnen Fälle in die Anmerkungen kommen.

Sodann wehrt sich Kant gegen verschiedene ihm gemachte Vorwürfe in folgender Weise: 1. Populär kann wohl eine Darstellung der Ergebnisse der kritischen Metaphysik, nicht aber deren Begründung sein (gegen Garve). 2. Es kann in der Tat nur eine wahre Philosophie geben, wie nur eine Chemie, Medizin und Moral. 3. Einer der Grundbegriffe der kritischen Philosophie, der des Raumes als Anschauung *a priori*, ist nicht etwa, wie der Tübinger Professor Flatt meint, von dem Mathematiker Hausen entlehnt. 4. Am bedeutungslosesten sind die Nachäffungen und Spötteleien eines Nicolai (gemeint ist wohl vor allem dessen alberner Roman: *Geschichte eines dicken Mannes, 1794*). Allen Gegnern seiner Philosophie aber ruft unser Philosoph das bekannte Wort zu: „Wer zuletzt lacht, lacht am besten."

Mit einer Erklärung, weshalb das öffentliche Recht kürzer behandelt ist, schließt die Vorrede, und es folgt, nach einer kurzen Inhaltsanzeige der *Rechtslehre,* nunmehr eine doppelte Einleitung: 1. eine solche in die *Metaphysik der Sitten* im allgemeinen, und 2. eine Vorrede in die *Rechtslehre* im besonderen.

b) Einleitung in die Metaphysik der Sitten (S. 11—32).

Sie zerfällt in vier Abschnitte. Der erste:

1. *Die menschlichen Gemütsvermögen und das Sittengesetz,* enthält hauptsächlich eine Anzahl dem Leser von Kants früheren ethischen Schriften sachlich bereits bekannter Gedanken- und Begriffsbestimmungen. Das Gefühl der Lust und Unlust, das mit jedem Begehren verbunden ist, ist als bloß subjektiv sowohl von der Erkenntnis als von dem Sinn unterschieden; es scheidet sich seinerseits wieder in die „kontemplative", d. h. ästhetische, und in die praktische Lust, die ihrerseits entweder auf einem Interesse der Neigung oder einem solchen der Vernunft beruht. Nur mit dem letztgenannten oder einer sozusagen „sinnenfreien Neigung" hat es die Ethik zu tun. Es folgen Erläuterungen der Begriffe: Willkür, Wunsch, Wille, freie und tierische Willkür, Freiheit in negativem und positivem Sinne; sodann — in knappster Kürze — die Ableitung des formalen Sittengesetzes, und die Unterscheidung der Freiheitsgesetze in juridische und ethische, je nachdem sie sich auf den äußeren oder den inneren Gebrauch der freien Willkür beziehen.

2. Der zweite Abschnitt handelt *Von der Idee und Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten.* Die Prinzipien der Naturwissenschaft (z. B. Newtons) sind, wenn auch apriorisch, so doch auf die Erfahrung gegründet. Diejenigen der Sittlichkeit dagegen nicht, sofern sie etwas anderes als Glückseligkeitslehre zu sein beansprucht. Die Metaphysik der Sitten beruht zwar als apriorische Erkenntnis bloß auf reiner Vernunft. Wohl aber kann, ja muß sie, nachdem sie rein a priori begründet worden ist, auf die besondere Natur des Menschen angewandt werden (moralische Anthropologie). Zum Schluß folgt ein Ausblick auf die beiden anderen großen Gebiete der Philosophie: die „Theorie der Natur" und die Kunst.

3. *Die Einteilung einer Metaphysik der Sitten* bringt sachlich kaum etwas Neues. Der Unterscheidung des objektiven Gesetzes und der subjektiven Triebfeder entspringt der von Legalität und Moralität, juridischer und ethischer Gesetzgebung, Rechts- und Tugendpflich-

ten. Rechts- und Tugendlehre entsprechen einer verschiedenen Art der Gesetzgebung wie der Verpflichtung: der inneren hier, der äußeren dort. Ebenso sind die

4. *Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten,* die der vierte Abschnitt definierend zusammenstellt, den Lesern der *Grundlegung* und *Kritik d. pr. V.* im wesentlichen bekannt. Es gehören dazu besonders: die Freiheit, die Imperative, die Begriffe des Erlaubten und Unerlaubten, das moralische Gefühl, die Verbindlichkeit, Pflicht, Tat, Person und Sache, recht und unrecht, Maxime, praktisches Gesetz, Sinnen- und intelligibeles Wesen. Neu hinzukommen: Übertretung, Verschuldung, Verbrechen, Kollision der Pflichten, natürliche und positive Gesetze, Gesetzgeber, Zurechnung, Gerichtshof u. ä. Die letzteren Begriffe gehören, wie man sieht, meist der Rechtssphäre an.

Dann folgt

c) die Einleitung in die Rechtslehre (S. 33—48).

Sie beginnt mit allgemeinen Begriffsbestimmungen: der Rechtslehre, des Rechtes, das nie empirisch sein kann, des daraus folgenden allgemeinen Rechtsprinzips, des Rechtszwangs, des strikten Rechts. Ein Anhang handelt vom Rechte in weiterer Bedeutung, d. h. der Billigkeit und dem Notrecht. Darauf (S. 42 ff.) folgt eine Reihe von Einteilungen: der Rechtspflichten (nach Ulpian) und der Rechte, die in letzter Linie alle auf das einzige angeborene Recht der Freiheit zurückgehen; sodann als „Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt" (S. 45) eine dreifache Einteilung der Pflichten überhaupt: I. die aus b) 3. bekannte in Rechts- und Tugendpflichten, II. eine solche nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht (Pflichten gegen sich und andere, vollkommene und unvollkommene, Recht und Zweck der Menschheit bezw. des Menschen), und III. nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten (wobei für Recht und Ethik nur das von Menschen gegeneinander in Betracht kommen kann). Den Schluß der gesamten Einleitung bildet die allgemeine Einteilung des Systems der Pflichten in die Elementar- und Methodenlehre usw.

Die nun folgende

Rechtslehre (S. 49—186)

selbst behandelt in zwei, aus dem am Schlusse der Vorrede angegebenen Grunde ziemlich ungleichen, Teilen das Privat- und das öffentliche Recht (auf 80 bezw. 54 Seiten).

d) Das Privatrecht (S. 51—129)

bezieht sich auf das „äußere Mein und Dein überhaupt" und handelt in seinem kürzeren ersten Kapitel (S. 51 bis 67) in neun ziemlich knappen Paragraphen im wesentlichen vom Besitzrecht, wobei die Unterscheidung des physischen und bloß-rechtlichen (intellektuellen) Besitzes — vgl. die *Losen Blätter* (oben S. XXV) und den Artikel *Besitz* in unserem Sachregister — die Hauptrolle spielt, daneben auch bereits die Unterscheidung des Natur- und des „bürgerlichen" Zustandes auftritt.

Das sehr ausführliche zweite Kapitel (S. 68 bis 115) behandelt die äußere Erwerbung überhaupt und zerfällt in die drei Abschnitte vom Sachenrecht (S. 71 bis 83), vom persönlichen Recht (83—90) und von dem „auf dingliche Art persönlichen" Recht (90—102), mit einem Anhang (102—108) und einem „episodischen" Abschnitt (108—115), deren Einzelinhalt man an Ort und Stelle nachsehen möge.

Das dritte Kapitel (S. 116—127) endlich beschäftigt sich mit derjenigen „subjektiv-bedingten" Erwerbung, die durch den Spruch eines öffentlichen Gerichtshofs zustande kommt, und zwar in den vier Fällen des Schenkungsvertrags, des Leihvertrags, der Wiedererlangung des Verlorenen und der Erwerbung der Sicherheit durch einen Eid.

Den Schluß des ganzen Teiles bildet ein zum „Öffentlichen Rechte" überleitender Abschnitt (§ 41, 42, S. 127—129), der den Übergang vom Natur- in den Rechtszustand in bezug auf das Mein und Dein schildert.

Ein großer Teil der privatrechtlichen Erörterungen Kants ist naturgemäß recht abstrakter und rein juristischer Natur, sodaß sich ein näheres Eingehen

auf sie an dieser Stelle erübrigt. Von allgemeinerem Interesse sind vom sozialphilosophischen Gesichtspunkt: die Ausführungen über den ursprünglichen Bodenkommunismus (§ 6, 13) und das Recht auf den Besitz des Bodens (besonders § 15—17); vom nationalökonomischen: Kants Theorie des Geldes (§ 33 I); vom sozialpolitischen: seine Ansichten über Eltern- und Hausherrenrecht (§ 28—30); bezeichnend für seine Person seine allzu juristischen, beinahe brutalen Anschauungen von der ehelichen Gemeinschaft, die daher auch seinen treuesten Anhängern nicht in den Sinn wollten (§ 24—27; vgl. Kants Brief an Schütz vom 10. Juli 1797 in der *Beilage*).

Der zweite Teil der *Rechtslehre* enthält

e) Das öffentliche Recht (S. 131—186).

Er zerfällt in die drei Abschnitte: 1. Staats-, 2. Völker- und 3. Weltbürgerrecht.

1. Der Abschnitt über das Staatsrecht, bei weitem der ausführlichste (S. 133—171), setzt nach einem einleitenden Paragraphen (43) mit einer nochmaligen Schilderung des Übergangs aus dem Natur- in den Rechtszustand ein. Denn der Staat ist eben „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“ (§ 45). Es folgt dann die bekannte, von den liberalen englisch-französischen Staatsphilosophen übernommene Theorie der drei Gewalten, von denen die gesetzgebende oder Souveränität dem vereinigten Volkswillen zugesprochen wird. Freilich wird dabei theoretisch — wie in der gleichzeitigen französischen Revolution praktisch — die Unterscheidung von aktiven und passiven Staatsbürgern gemacht, zu welchen letzteren alle wirtschaftlich Unselbständigen gehören (§ 46). Der Staat wird, wie bei Rousseau, konstituiert durch den „ursprünglichen Kontrakt“ (§ 47). Kürzer werden die vollziehende und richterliche Gewalt behandelt. In der Vereinigung aller drei besteht das Heil des Staates (§ 49).

Die Paragrapheneinteilung wird sodann durch eine sehr ausführliche *Allgemeine Anmerkung* (S. 142—166) unterbrochen, die in fünf Unterabschnitte (A—E) gegliedert ist. Der erste (S. 142—148) handelt von den

Rechten des gesetzgebenden Staatsoberhaupts, die nach Kant — eben weil der Souverän nur den Inbegriff der Gesetzgebung darstellt — keine Beschränkung dulden. Die gewaltsame Revolution (anstatt der allmählichen Reform) wird schlechtweg verworfen, besonders aber die „schauderhafte" Hinrichtung eines Monarchen (vgl. S. 145—147 Anm.). — Die nächsten Abschnitte führen die Rechte des Staatsoberhaupts weiter aus. Den Grund und Boden besitzt der Landesherr eben nur als oberster Vertreter des Volks, nicht als Privatmann; ebensowenig kann die Kirche oder können Ritterorden Landbesitz für ewige Zeiten beanspruchen. Die Kirchengüter und Komtureien sind vielmehr jetzt unzeitgemäß geworden, meint Kant: ein Satz, von dem — ehe noch ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen der *Metaphysik der Sitten* verflossen — Napoleon I. die praktische Folgerung zog. Von dem Recht des Landesherrn als obersten Grundeigentümers leitet sich auch sein Besteuerungsrecht her, das aber „nach Rechtsgesetzen" durch die Volksvertretung ausgeübt werden muß, sowie das der Polizei und das Aufsichtsrecht über Vereine u. ä.; die Untersuchung in einem Privathause darf nur in besonderen Notfällen gestattet werden (Abschnitt B, S. 148—151). — Für die Armen muß durch laufende öffentliche Beiträge der Vermögenden gesorgt werden, desgleichen für Findelhäuser, während die Kirchenabgaben nur der betreffenden Gemeinde zur Last fallen. In die inneren Angelegenheiten der Kirche soll sich der Staat nicht einmischen, wohl aber Übergriffen, insbesondere etwaigen Störungen des öffentlichen Friedens, entgegentreten. (Abschnitt C, S. 151—154). — Die Beamten dürfen nicht willkürlich absetzbar sein, ebenso verstößt die Einrichtung eines erblichen Adels sowie der Erbuntertänigkeit (Leibeigenschaft) gegen das Prinzip des allgemeinen Volkswillens (Abschnitt D, S. 154 bis 157). — Der fünfte und letzte Unterabschnitt (E, S. 158—166) endlich handelt vom Straf- und Begnadigungsrecht. Im Strafrecht huldigt Kant entschieden der strengen Wiedervergeltungstheorie: *puniatur, quia peccatum est* oder *fiat iustitia, pereat mundus!* So muß insbesondere für den Mord die Todesstrafe

bleiben; das Gegenteil scheint ihm teils affektierte Humanität und Empfindelei, teils Sophisterei und Rechtsverdrehung zu sein (162 f.); höchstens die Bestrafung des Kindesmords und des Duells, zu denen beiden das Ehrgefühl verleitet, mit dem Tode erscheint ihm „zweifelhaft" (164 f.). Das Begnadigungsrecht sollte der Souverän nur im Falle von Beleidigungen seiner eigenen Person ausüben.

Auf die *Allgemeine Anmerkung* folgen noch drei Paragraphen (50—52), von denen der erste bereits zum Völkerrecht überzuleiten scheint, indem er das Rechtsverhältnis des Bürgers zu Vaterland und Ausland (Aus- und Einwanderung, Verbannung, Landesverweisung) behandelt. Dann aber kehrt die Untersuchung nochmals zu dem Begriff des Staatsoberhaupts zurück, das bisher noch nicht als „physische Person" behandelt war, und erörtert den Wert der verschiedenen Staatsformen. Als die beste, ja „einzig rechtmäßige" Verfassung erscheint unserem Philosophen die „reine Republik", d. h. diejenige, „wo das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt". Sie findet ihren besten Ausdruck in einem Repräsentativsystem (S. 170).

2. Weit kürzer (vgl. Vorrede S. 8) als das Staatsrecht sind die beiden letzten Abschnitte, das Völker- und Weltbürgerrecht, behandelt. Das Völkerrecht (172—181), oder vielmehr das Recht der Staaten im Verhältnis zueinander (S. 172), wird im wesentlichen als das Recht des Staates zum, im und nach dem Kriege gegen einen anderen betrachtet. Das Recht zum Kriege hat an sich „im Naturzustand" ursprünglich jeder Staat, sofern das Volk selbst durch seine Vertreter zugestimmt hat: um sein Recht zu verfolgen, falls er angegriffen, bedroht oder tätlich beleidigt worden ist (§ 55, 56). Am schwierigsten festzustellen ist das Recht im Kriege. Jedenfalls soll ein Krieg unabhängiger Staaten gegeneinander weder den Charakter eines Strafs- noch eines Ausrottungs- oder Unterjochungskriegs tragen. Auch „heimtückische" Mittel, wie Spionage, Meuchelmord und Giftmischerei, verwirft Kant, desgleichen Raub und Plünderung, an deren Stelle vielmehr geordnete Lieferungen (gegen ausgestellte

Scheine) zu treten haben (§ 57). Die letzten §§ (58 bis 61) erörtern Schließung, Recht und Ziel des Friedens. Das letzte Ziel des Völkerrechts, der ewige Friede, ist freilich als solcher eine unausführbare Idee, eine fortgesetzte Annäherung an ihn aber wohl ausführbar, namentlich durch die Einrichtung eines „permanenten Staatenkongresses" im Haag (!), wie ein solcher bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bestand, als Schiedsgerichts (181).

3. Damit wäre bereits der Übergang gemacht zum Weltbürgerrecht, das nur ganz kurz, in einem einzigen Paragraphen (62), behandelt wird. Eigentlich wird bloß die bereits im *Privatrecht* (S. 78) gestreifte Frage beantwortet, wie weit das Recht zur Koloniengründung gehe. Mit Kants Antwort (S. 183 f.), die zufällig auch die Hottentotten berücksichtigt, würde von unseren heutigen Reichstagsparteien wohl nur die Sozialdemokratie zufrieden sein.

Beschluß. In engem Anschluß an die im § 61 geäußerten Gedanken, weist Kant zum Schlusse ernst mahnend auf den „ganzen Endzweck" der Rechtslehre, eben das fortgesetzte Hinstreben zur Idee des ewigen Friedens, hin. Wenn wir uns nicht selbst mit den „übrigen" Tierklassen in den gleichen „Mechanismus der Natur" versetzen, wenn wir das moralische Gesetz in uns nicht für betrüglich annehmen wollen, so müssen wir endlich einmal dem heillosen Kriegführen, „worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre inneren Anstalten gerichtet haben", ein Ende machen (S. 185). Das Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen, dieser oberste Grundsatz der Rechtslehre, führt, „wenn er nicht revolutionsmäßig, durch einen Sprung . . ., sondern durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird", auch zum höchsten politischen Gut: dem „ewigen Frieden".

* * *

Zum Schluß folgt in unserer Ausgabe der

f) **Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre** (S. 187—208),

der, wie bereits oben (S. XVII) erwähnt, durch die Rezension der *Rechtslehre* in den *Göttinger Gel. Anzeigen* veranlaßt war und in die zweite Auflage Aufnahme fand. Er ist dort jedoch bereits — höchstwahrscheinlich ohne Zutun Kants[1]) — zwischen dem ersten und zweiten Teile der Rechtslehre eingeschaltet worden, während er seinem Inhalte nach sich offensichtlich auf die gesamte Rechtslehre bezieht, mithin an deren Schluß gehört. Unsere Ausgabe setzt ihn zum erstenmal an die richtige Stelle, wo er inzwischen auch in der Akademieausgabe erschienen ist.

Den Inhalt bilden Kants Erwiderungen auf verschiedene von dem Rezensenten gegen ihn erhobene Einwände. Zunächst wird einleitend die im Buche S. 11 aufgestellte Definition des Begehrungsvermögens verteidigt (S. 187 f.); darauf folgen acht Unterabschnitte. Die drei ersten begründen, rechtfertigen und illustrieren durch Beispiele aus dem Ehe-, Eltern- und Hausherrenrecht den von Kant neu eingeführten Begriff eines „auf dingliche Art persönlichen" Rechts (188—193). Der vierte (193—195) verteidigt den in § 31 behaupteten Satz: „Kauft bricht Miete." Der fünfte (195 f.) behandelt die Art der Strafe für gewisse Verbrechen, bei denen der Grundsatz der Wiedervergeltung nicht buchstäblich ausführbar ist; der sechste das Recht der Ersitzung in bestimmten Fällen, der siebente das der Beerbung infolge bloßen Angebots. Der achte und längste (200—205) dagegen handelt von einer Frage des öffentlichen Rechts: nämlich von dem Recht des Staates, sogenannte „ewige" Stiftungen wie Hospitäler (A), Kirchengüter (B), Adels- und Ordenbesitz (C), Majorate (D) unter Um-

---

[1]) Vermutlich hatte der Philosoph angeordnet, der *Anhang* solle hinter dem ersten Teile der *Metaphysik der Sitten*, mithin hinter der *Rechtslehre*, eingeschaltet werden, und war dies von dem Drucker in der angedeuteten Weise mißverstanden worden (vgl. auch Natorp a. a. O. S. 519 Anm.).

ständen aufzuheben oder doch umzuändern. Auch der *Beschluß* des Anhangs verteidigt einen in das Staatsrecht gehörigen Satz: den von der Notwendigkeit der unbedingten Unterwerfung des Volkswillens unter den Inhaber der obersten gesetzgebenden Gewalt, weil schon die Idee einer Staatsverfassung überhaupt als Begriff der praktischen Vernunft, „heilig und unwiderstehlich“ ist (S. 207).

B. Tugendlehre.

Auch die Tugendlehre besitzt eine besondere Vorrede und Einleitung.

a) Die Vorrede (S. 211—216)

wirft die Frage auf, ob die Ethik (Tugendlehre), ebenso wie die Rechtslehre, metaphysischer Anfangsgründe bedürfe: soll die Tugend ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik entlehnen? Ja; denn, wie wenig es auch den „geniemäßig über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheitslehren“ einleuchten mag: ein Moralprinzip kann sich niemals auf Gefühl gründen, sondern ist, wenn auch zunächst noch dunkel gedachte, Metaphysik. Das Gefühl dagegen ist stets physisch und würde daher die Ethik „in ihrer Quelle verderben“. Die Glückseligkeit aber ist nicht, wie man jetzt wieder behauptet, Beweggrund, sondern Folge der reinen Pflichterfüllung. Der kategorische Imperativ will freilich denen, die alles bloß physiologisch erklären wollen, und zugleich den stolzen spekulativen Philosophen nicht in den Kopf. So stellt sich die *Vorrede* als eine kurzgefaßte Verteidigung der kritischen Ethik gegen ihre Gegner, in erster Linie die „geniemäßigen“ Gefühlsphilosophen (vgl. die Anmerkung a) zu S. 215), dar.

Weit ausführlicher ist

b) die Einleitung (S. 217—258),

umfangreicher sogar noch als die beiden Einleitungen des I. Teiles (zur *Metaphysik der Sitten* und *Rechtslehre*) zusammengenommen. Dafür behandelt sie aber auch, freilich in nicht sehr übersichtlicher Weise, in nicht

weniger als neunzehn lose aneinandergereihten Abschnitten, alle allgemeineren methodischen Fragen; sodaß für den Kern des Buches, die *Ethische Elementarlehre*, nur die Lehre von den Pflichten selbst übrig bleibt. Es kommen in dieser Einleitung zahlreiche Begriffe und Gedankenreihen vor, die dem Leser von Kants früheren ethischen Schriften bereits bekannt sind. Ihr Wert besteht darin, daß sie jene früheren Gedankenreihen teils bestätigt, teils hier und da weiter ausbildet und ergänzt. Auf Einzelnheiten kann natürlich hier nicht eingegangen werden. Wir müssen uns wie bisher mit einer allgemeinen Übersicht begnügen.

Die Rechtslehre brachte die äußere Freiheit unter formale oder Rechtsgesetze, die Tugendlehre bringt die innere unter Zweck- oder Pflichtgesetze. Sie ist daher sowohl Pflichten- als Zwecklehre der reinen praktischen Vernunft (I). Zwecke, die zugleich Pflichten sind, heißen Tugendpflichten. Sie gründen sich nicht wie die Rechtspflichten auf äußeren, sondern auf moralischen oder Selbstzwang (II). Solche Zwecke an sich gebietet der kategorische Imperativ (III). Sie lassen sich zusammenfassen in den beiden Begriffen: Eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit (IV), d. h. Pflege der eigenen geistigen und Willensanlagen und Beförderung der wahren Wohlfahrt anderer (V, vgl. VIII). Die nächsten Abschnitte setzen vor allem den Unterschied von Rechts- und Tugendpflichten weiter auseinander. Erstere gehen unmittelbar auf Handlungen, letztere zunächst auf Maximen (Grundsätze) zu solchen (VI); erstere sind von enger, letztere von weiter Verbindlichkeit (VII); was dann an den in IV f. genannten Pflichtzwecken der eigenen Vollkommenheit und fremden Glückseligkeit gezeigt wird, die beide keine bestimmte Grenze haben (VIII). Abschnitt IX beschäftigt sich von neuem mit dem Begriff der Tugendpflicht, X mit dem (synthetischen) Prinzip der Tugend- im Gegensatz zu dem (analytischen) der Rechtslehre; XI entwirft ein Schema der Tugendpflichten im Anschluß an das Vorhergehende. Dann behandelt ein wichtiger längerer Abschnitt die ästhetischen Vorbegriffe des Pflichtbegriffs: das moralische Gefühl, das Gewissen, die Menschen- oder

Nächstenliebe, die Achtung vor sich selbst (XII). Für jede Pflicht kann es nur einen einzigen Verpflichtungsgrund geben. Die Tugend besteht nicht im Mittleren zwischen zwei Extremen, wie Aristoteles meinte. Die Pflichten dürfen nicht der Erfahrung angepaßt werden, sondern umgekehrt: die Erfahrung soll sich nach ihnen richten (XIII). Daran reiht sich ein weiterer Paragraph vom Wesen der Tugend (XIV), das dann in den folgenden Abschnitten noch näher geschildert wird: die Tugend beruht auf der inneren Freiheit (XV), der Selbstbeherrschung (XVI), der Seelenstärke (XVII). Die beiden letzten Abschnitte handeln von der Einteilung der Tugendlehre. XVIII gibt die dazu notwendigen „Vorbegriffe“, rechtfertigt u. a. die in der *Rechtslehre* überflüssige, aus der *Kritik der reinen* und *der praktischen Vernunft* bekannte Scheidung in *Elementar-* und *Methodenlehre*, sowie die Beifügung einer *Kasuistik.* XIX endlich verzeichnet die beiden in der Ethik zur Anwendung kommenden Einteilungsschemata.

Dann beginnt der Hauptteil des Ganzen, die

Ethische Elementarlehre (S. 259—337),

die tatsächlich, wie schon oben angedeutet, eine Pflichtenlehre darstellt und darum zunächst in die beiden Hauptteile: Pflichten gegen sich selbst und gegen andere zerfällt.

e) Pflichten des Menschen gegen sich selbst (§ 1—22, S. 261—302).

Noch weniger als bisher kann es hier und im folgenden unsere Aufgabe sein, auf Einzelheiten einzugehen. So interessant und wichtig auch gerade dieser Teil der *Metaphysik der Sitten* für die Kenntnis von Kants sittlicher Persönlichkeit ist, so deutlich sich in ihm die ganze Eigenart unseres Philosophen, die Hoheit und Reinheit seines Charakters, aber auch die historischen Bedingtheiten und die kleinen Schwächen oder Härten seines Wesens spiegeln: es kann nicht die Aufgabe einer Einführung sein, ein Gemälde dieser sittlichen Weltanschauung, eine Detail- oder auch nur Gesamtschilderung der angewandten Ethik Kants zu

entwerfen. Das möge vielmehr jeder interessierte Leser, mit Hilfe unseres Sachregisters, für sich selbst versuchen. Wir geben auch hier nur eine Skizze des Gedankengangs.

Die *Einteilung* erklärt zunächst die Überschrift des ganzen Abschnitts dahin, daß darunter Pflichten des Menschen als Naturwesens gegen ihn selbst als Vernunftwesen zu verstehen seien (§ 1—3), und begründet sodann die mögliche Einteilung derselben: 1. in Unterlassungspflichten, die auf die moralische Selbsterhaltung, und Begehungspflichten, die auf die sittliche Vervollkommnung abzielen; 2. in die Pflichten des Menschen gegen sich selbst als animalisches und als bloß moralisches Wesen (§ 4). Beide Gesichtspunkte werden dann im folgenden miteinander verflochten.

Buch I behandelt die hier als „vollkommene" bezeichneten Pflichten, die — als wesentlich negative oder Unterlassungspflichten — die Selbsterhaltung des Menschen zum Zwecke haben, und zwar das *1. Kapitel* die negativen Pflichten gegen den animalischen Teil unseres Wesens (§ 5). Die Ethik verbietet den Selbstmord sowie die Selbstverstümmelung (§ 6), den naturwidrigen Geschlechtsgenuß (§ 7) und die tierische Unmäßigkeit im Genießen der Nahrungsmittel (§ 8). — Das *2. Kapitel* betrachtet die den Pflichten der moralischen Selbsterhaltung entgegengesetzten Laster der Lüge (§ 9), des Geizes (§ 10) und der Kriecherei (§ 11, 12). Am interessantesten sind die in der Regel jedem Paragraphen angehängten kasuistischen Fragen, inwieweit vielleicht doch Ausnahmen von der strikten Regel, z. B. des Selbstmords, des Weingenusses oder der Notlüge in gewissen Fällen gestattet seien. Besonders erhebend berührt die männliche Gesinnung, mit der Kant gegen die Kriecherei in jeder Form auftritt (§ 12). — Es folgen dann, anstatt eines dritten Kapitels, noch drei *Abschnitte* über allgemeinere Probleme, nämlich: 1. von den Pflichten des Menschen gegen seinen angeborenen inneren Richter, das Gewissen (§ 13), 2. von der Grundbedingung aller Pflichten: der moralischen Selbsterkenntnis (§ 14, 15), und 3. der *episodische* Abschnitt von der „Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe" (der t. t.

entstammt bekanntlich der *Kritik der reinen Vernunft*, genauer dem *Anhang* zur *transzendentalen Logik*). Sie besteht darin, daß der Mensch das, was in Wahrheit Pflicht gegen ihn selbst ist, für Pflichten gegen andere untermenschliche (äußere Natur, Pflanzen, Tiere, § 17) oder übermenschliche (Gott, Engel, § 18) Wesen hält.

Buch II erörtert sodann die „unvollkommenen", d. h. nicht genau begrenzbaren (s. oben *Einleitung zur Tugendlehre VIII*), Pflichten der eigenen Vervollkommnung, und zwar 1. der Vervollkommnung seiner Naturanlagen, d. h. seiner Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte (§ 19), wobei es in seine vernünftige Überlegung gestellt werden muß, welcher er am meisten nachzugehen habe (§ 20); 2. seiner moralischen Anlage. Ideale Forderung ist hier zwar reinste Lauterkeit der Gesinnung und sittliche Vollkommenheit (§ 21), beides aber bei der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur auch dem Besten nie völlig erreichbar (§ 22).

Es folgt der *Zweite Teil* der *Elementarlehre:*

d) Tugendpflichten gegen andere (§ 23—48, S. 303—337),

der in zwei sehr ungleiche „Hauptstücke" zerfällt, ein 25 Seiten langes erstes und ein bloß eine Seite einnehmendes zweites.

Das erste Kapitel (S. 303—328) handelt von den Pflichten gegen andere als Menschen überhaupt, abgesehen von ihrem besonderen Stand, Alter, Zustand usw., und teilt sie — ähnlich wie Kants moralphilosophische Vorlesungen (vgl. S. XXIII unten) es taten — in solche der Liebe und der Achtung ein (§ 23—25). Die mit der allgemeinen Menschen- oder Nächstenliebe identische Liebespflicht (§ 26—28) zerfällt in die Pflichten der Wohltätigkeit (§ 29—31), der Dankbarkeit (§ 32, 33) und der teilnehmenden Empfindung (Mitfreude und Mitleid, § 34, 35), denen die Laster des Menschenhasses, nämlich die „abscheuliche Familie" des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude, entgegengesetzt sind (§ 36). Das meiste Interesse bieten unseres Erachtens auch hier die *kasuistischen Fragen*, z. B. die, welche den Wert der „Wohltätigkeit" mit Recht überhaupt in Zweifel ziehen (S. 310 f.), oder diejenige: Würde es nicht besser in

der Welt stehen, wenn alle Moral auf gewissenhaft ausgeübte Rechtspflichten sich beschränkte? (S. 315).

Die Pflicht der Achtung gegen andere beruht auf der jedem Menschen innewohnenden Menschheitswürde (§ 37, 38), die selbst dem Lasterhaften nicht versagt werden darf; noch weniger natürlich um theoretischer Ungereimtheiten willen (§ 39). Verletzt aber wird diese Achtung durch die drei Laster (§ 41) des Hochmuts, der in seiner Ungerechtigkeit und Torheit, ja Niedertracht vom echten Stolz oder der Ehrliebe durchaus zu unterscheiden ist (§ 42), der übeln Nachrede (§ 43) und der boshaften Spottsucht (§ 44).

Das nun sich anschließende zweite Kapitel (S. 328 f.), welches der Überschrift zufolge die in den Kompendien der Zeit übliche Erörterung der Pflichten der Menschen „gegeneinander in Ansehung ihres Zustandes", nämlich ob roh oder kultiviert, gelehrt oder ungelehrt, alt oder jung, gesund oder krank usw. (vgl. oben S. XXIII), geben soll, beschränkt sich in Wirklichkeit auf die Erklärung, daß solche Einzelfälle der Anwendung nur in einen Anhang der Ethik gehören, sieht dagegen selbst von einer solchen Darstellung, die zur „Vollständigkeit" des Systems gehören würde (S. 329), gänzlich ab (§ 45).

Dagegen knüpft der darauffolgende *Beschluß der Elementarlehre* (S. 329—335) wieder an das Vorhergehende an, indem er die unserem Philosophen auch persönlich besonders naheliegende „innigste Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft" preist, wobei eine Reihe sehr feiner Bemerkungen über Freundespflichten, Freundschaft in der Not (§ 46), Vertrauen unter Freunden und das Ideal eines Menschenfreundes (§ 47) fallen. Endlich folgt noch ein *Zusatz* über die Umgangstugenden, die zwar nur Außenwerke oder Scheidemünze der Tugend sind, aber doch zur Tugendgesinnung hinwirken (§ 48).

Damit schließt die *Elementarlehre*.

e) Ethische Methodenlehre (§ 49—53, S. 339—352).

Sie zerfällt in:

1. die *ethische Didaktik* (§ 49—52),
2. die *ethische Asketik* (§ 53).

Denn die Tugend ist nicht angeboren, sondern muß gelehrt und geübt werden (§ 49). 1. Die Methode der Lehre muß wissenschaftlich, also systematisch, der Vortrag kann akroamatisch oder in Frageform, und der letztere wiederum als Dialog oder Katechese, vor sich gehen (§ 50). Der noch ungebildete Zögling bedarf der letzteren Lehrart, d. h. eines moralischen (nicht religiösen!) Katechismus (§ 51), daneben des praktischen Beispiels an dem Lehrer selbst (§ 52). „Bruchstücke" eines solchen „moralischen Katechismus", wie ihn Kant anscheinend schon in den 80er Jahren entworfen hatte (vgl. oben S. XXV), gibt die beigefügte *Anmerkung* (S. 345—348). Vor allem muß der jugendliche Zögling dabei nicht auf die Vorteile oder Nachteile seines Tuns und Lassens, sondern auf das Erhebende der reinen Pflichterfüllung hingewiesen, daneben durch kasuistische Fragen sein Verstand interessiert und geschärft werden (S. 348—350).

2. Die *ethische Asketik* wird sehr kurz, auf kaum zwei Seiten (350—352), abgehandelt. Die Stimmung des Gemüts in Ausübung der Tugend soll „wacker und fröhlich" sein. Die als rigoristisch verschriene Ethik Kants bezeichnet ausdrücklich als Ergänzung der „rüstigen" Tugendübung (nach der Weise der Stoiker) das „fröhliche Herz" (Epikurs); sie verwirft dagegen ebenso ausdrücklich die finstere oder schwärmerische Mönchsasketik.

f) Der Beschluß (S. 352—358)

der ganzen Tugendlehre endlich zieht die Grenzen zwischen reiner Moralphilosophie und Religion. Die Pflichten können allerdings formal als auf einen göttlichen Willen bezogen gedacht, dürfen aber nicht als Pflichten gegen Gott aufgefaßt werden. Die Religion liegt außerhalb der Grenzen der philosophischen Ethik (S. 354 f.). — Was insbesondere für ein Verhältnis zwischen Gott und den Menschen obwalte, ob mehr das der Liebe oder das der strafenden Gerechtigkeit, das zu beurteilen, übersteigt gänzlich die Kraft unserer Vernunft und die Grenzen der Ethik als reiner praktischer Philosophie (S. 355—358).

* * *

Dies der Gedankengang des Kantischen Werkes. Wohl steht dasselbe an methodischer Bedeutung hinter den beiden früheren ethischen Schriften zurück, und doch ist es für den Freund der Kantischen Philosophie von unschätzbarem Werte. Denn einmal werden in den allgemeinen Abschnitten, besonders den drei *Einleitungen* (deren Inhalt wir deshalb auch ausführlicher wiedergegeben haben), die früheren methodisch-systematischen Grundsätze in zum Teil neuer Formulierung bestätigt, hier und da auch ergänzt. Dann aber gibt die *Metaphysik der Sitten* ein authentisches, zum Teil ins kleinste gehendes Bild von Kants rechtsphilosophischen, politischen und ethischen Anschauungen und von dem systematischen Zusammenhang, den sie in seinem Geiste gewannen: kurz von seiner Rechtsphilosophie, Politik und angewandten Ethik. Und, wenn auch die Entwickelung unserer Zeit in vielem über Kant hinausgeschritten ist, so möchten sich doch zahlreiche Gedanken finden, aus denen auch die Gegenwart für ihr rechtliches, politisches und sittliches nicht bloß Empfinden, sondern auch Denken noch von Kant lernen könnte.

Ehe wir diesen Teil schließen, geben wir noch als *Beilage* den S. XVI von uns erwähnten Brief Kants an den Professor Chr. G. Schütz in Jena wieder.

Beilage.

Brief an Christian Gottfried Schütz, vom 10. Juli 1797.

Königsberg, 10. Juli 1797.

Unaufgefordert von Ihnen, würdiger Mann, doch veranlaßt durch Ihren an unseren gemeinschaftlichen, vortrefflichen Freund, den Herrn Hofprediger Schultz, abgelassenen Brief, ergreife ich diese Gelegenheit, Ihnen meine Freude über Ihren besseren Gesundheitszustand, als ihn das Gerücht seit geraumer Zeit verbreitet hatte, bezeugen zu können. Ein so gemeinnützig tätiger Mann muß froh und lange leben!

Der Anstoß, den Sie im gedachten Briefe an meinem neuerdings aufgestellten Begriffe des „auf dingliche Art persönlichen Rechts“ nehmen, befremdet mich nicht, weil die Rechtslehre der reinen Vernunft, noch mehr wie andere Lehren der Philosophie, das: *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* sich zur Maxime macht. Eher mochte es Ihr Verdacht tun, daß ich, durch Wortkünstelei mich selbst täuschend, vermittelst erschlichener Prinzipien das, wovon noch die Frage war: ob es tunlich sei, für erlaubt angenommen habe. Allein man kann im Grunde niemanden es verdenken, daß er bei einer Neuerung in Lehren, deren Gebäude er nicht umständlich erörtert, sondern bloß auf sie hinweist, in seinen Deutungen den Sinn des Lehrers verfehlt und da Irrtümer sieht, wo er allenfalls nur über den Mangel der Klarheit Beschwerde führen sollte.

Ich will hier nur die Einwürfe berühren, die Ihr Brief enthält, und behalte mir vor, dieses Thema mit seinen Gründen und Folgen an einem anderen Orte ausführlicher vorzutragen.

1. „Sie können sich nicht überzeugen, daß der Mann das Weib zur Sache macht, sofern er ihr ehelich beiwohnt *et vice versa*. Ihnen scheint es nichts weiter als ein *mutuum adiutorium* zu sein.“ — — Freilich, wenn die Beiwohnung schon als ehelich, d. i. als gesetzlich, obzwar nur nach dem Rechte der Natur, angenommen wird, so liegt die Befugnis dazu schon im Begriffe. Aber hier ist eben die Frage: ob eine eheliche Beiwohnung, und wodurch sie möglich sei; also muß hier bloß von der fleischlichen Beiwohnung (Vermischung) und der Bedingung ihres Befugnisses geredet werden. Denn das *mutuum adiutorium* ist bloß die rechtlich notwendige Folge aus der Ehe, deren Möglichkeit und Bedingung allererst erforscht werden soll.

2. Sagen Sie: „Kants Theorie scheint bloß auf einer *fallacia* des Wortes Genuß zu beruhen. Freilich im eigentlichen Genuß eines Menschen, wie das Menschenfressen, würde es ihn zur Sache machen; allein die Eheleute werden doch durch den Beischlaf keine *res fungibiles*.“ — — Es würde sehr schwach

von mir gewesen sein, mich durch das Wort Genuß hinhalten zu lassen. Es mag immer wegfallen und dafür der Gebrauch einer unmittelbar (d. i. durch den Sinn, der hier aber ein von allem anderen spezifisch verschiedener Sinn ist), ich sage: einer unmittelbar vergnügenden Sache gesetzt werden. Beim Genusse einer solchen denkt man sich diese zugleich als verbrauchbar *(res fungibilis)*, und so ist auch in der Tat der wechselseitige Gebrauch der Geschlechtsorgane beider Teile untereinander beschaffen. Durch Ansteckung, Erschöpfung und Schwängerung (die mit einer tödlichen Niederkunft verbunden sein kann) kann ein oder der andere Teil aufgerieben (verbraucht) werden, und der Appetit eines Menschenfressers ist von dem eines Freidenkers *(libertin)* in Ansehung der Benutzung des Geschlechts nur der Förmlichkeit nach unterschieden.

So weit vom Verhältnisse des Mannes zum Weibe. Das vom Vater (oder Mutter) zum Kinde ist unter den möglichen Einwürfen übergangen worden.

3. „Scheint es Ihnen eine *petitio principii* zu sein, wenn K. das Recht des Herrn an den Diener oder Dienstboten als ein persönlich-dingliches (sollte heißen: auf dingliche Art [folglich bloß der Form nach] persönliches) Recht beweisen will; weil man ja den Dienstboten wieder einfangen dürfe usw. Allein das sei ja eben die Frage. Woher wolle man beweisen, daß man *iure naturae* dieses tun dürfe?“

Freilich ist diese Befugnis nur die Folge und das Zeichen von dem rechtlichen Besitze, in welchem ein Mensch den anderen als das Seine hat, ob dieser gleich eine Person ist. Einen Menschen aber als das Seine (des Hauswesens) zu haben, zeigt ein *ius in re (contra quemlibet huius personae possessorem,* gegen den Inhaber desselben) an. Das Recht des Gebrauchs desselben zum häuslichen Bedarf ist analogisch einem Rechte in der Sache, weil er nicht frei ist, als Glied sich von dieser häuslichen Gesellschaft zu trennen, und daher mit Gewalt dahin zurückgeführt werden darf, welches einem verdungenen Tagelöhner, der bei der Hälfte der Arbeit (wenn er sonst nichts dem Herrn entfremdete) sich entfernt, nicht geschehen kann, näm-

lich ihn einzufangen, weil er nicht zu dem Seinen des Hausherrn gehörte, wie Knecht und Magd, welche integrierende Teile des Hauswesens sind.

Jedoch das weitere bei anderer Gelegenheit usw.

. . . .

III. Textphilologisches.

A. Die bisherigen Ausgaben.[1])

1. Zunächst erschien die Rechtslehre besonders unter dem Titel: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre von Immanuel Kant. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius 1797.* XII und 235 Seiten. Dann

2. Beide Teile unter dem gemeinsamen Titel: *Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen. Abgefaßt von Immanuel Kant. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius 1797. Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Königsberg* etc. — *Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Königsberg* etc. X und 190 Seiten.

3. Unter demselben Titel, mit dem Zusatz für die Rechtslehre: *Zweyte, mit einem Anhange erläuternder Bemerkungen und Zusätze vermehrte Auflage. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius 1798.* 266 S. Dieser *Anhang* erschien gleichzeitig auch gesondert unter dem Titel: *Erläuternde Anmerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre von Immanuel Kant. Königsberg* etc. *1798.* 31 S.

4. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre von Immanuel Kant. Zweyte verbesserte Auflage. Königsberg* etc. *1803.*

5. Nachdrucke erschienen

von der *Rechtslehre: Frankfurt und Leipzig 1797.*

von der *Tugendlehre* mit dem Beisatz: *Zweyte Auflage. Kreuznach, bei Ludwig Christian Kehr 1800.*

Ein Abdruck der *Erläuternden Anmerkungen* mit dem Beisatz: *Königsberg 1800* (ohne Angabe des Verlegers, daher vermutlich doch Nachdruck).

6. Im *9. Bande* der Gesamtausgabe von *Rosenkranz und Schubert, Leipzig 1838, S. I—XVI und 1—366* (von *Schubert*).

---

[1]) Vgl. dazu jetzt die bibliographisch vorzügliche Zusammenstellung aller Kantdrucke bis zum Jahre 1838 von *Arthur Warda, Die Druckschriften Kants. Wiesbaden 1919.* 62 S.

7. Im 5. Bande der Gesamtausgabe von *G. Hartenstein, Leipzig 1838, S. 1—193.*

8. Im *7. Bande* von *G. Hartensteins* Gesamtausgabe *in chronologischer Reihenfolge, Leipzig 1867, S. 1—173.*

9. Als *Band 29* der *Philosophischen Bibliothek* von *J. H. v. Kirchmann, Berlin 1870. X und 351 Seiten.*

10. Vorliegende Ausgabe.

11. Von *Paul Natorp* im *6. Bande* der Akademieausgabe S. 203—493; *Lesarten* etc. S. 517—549.

12. Im 6. Bande der *Cassirerschen* Kantausgabe, hrsg. von *Benzion Kellermann, S. 1—309;* dazu *Lesarten S. 433—457.*

B. Textgeschichtliches.

Die Hauptfrage war und bleibt, welche der Urausgaben heute einem Neudruck zugrunde zu legen ist. Die Sachlage ist insofern etwas verwickelt, als deren nicht weniger als 4 (s. unter *A*) zu verschiedenen Zeiten erschienen sind, sodaß u. a. zwischen der zweiten Auflage der beiden Einzelschriften (*Rechts-* und *Tugendlehre*) nicht weniger als vier Jahre Zwischenraum liegen. Nun sind allerdings — abgesehen von dem in der 2. Auflage hinzugekommenen Anhang *Erläuternder Anmerkungen* — wichtige sachliche Unterschiede zwischen beiden Auflagen nicht vorhanden, wohl aber zahlreiche stilistische Varianten; namentlich in der *Tugendlehre,* mit der wir uns zunächst beschäftigen wollen.

An sich läge es natürlich am nächsten, die letzte zu Lebzeiten des Autors veröffentlichte, also die zweite Auflage dem Text zugrunde zu legen, wie dies denn auch von allen bisherigen Herausgebern (Schubert, Hartenstein in seinen beiden Ausgaben, Kirchmann) geschehen ist. Das würde auch zweifellos das Richtige sein, wenn dieselbe, wie Schubert Seite X seiner Ausgabe meint, wirklich unter der „tätigen Mitwirkung" des Verfassers zustande gekommen wäre. Für diese Behauptung bringt er aber nicht den Schatten eines Beweises bei. Das Gegenteil ist vielmehr fast unbestreitbar. Wenn Kant schon überhaupt die Besorgung und Korrektur späterer Auflagen in der Regel unbedenklich seinen Freunden und Schülern oder den Korrektoren und Setzern der Druckerei überließ, so ist dies sicherlich bei der erst

im Jahre 1803, ein Jahr vor seinem Tode, herausgekommenen zweiten Auflage der Tugendlehre erst recht geschehen. Denn schon am 28. April 1802 schreibt er an Schoen: „Meine Kräfte nehmen mit jedem Tage ab, meine Muskeln schwinden . . .“; und derselbe Schubert schildert in seiner Biographie des Philosophen (vgl. oben S. XXI) gerade, wie schon seit 1799 dessen Geistes- und Körperkraft im Abnehmen begriffen waren und insbesondere im Jahre 1802 seine Gedächtniskraft „auffallend schwand“ (S. 161). Wir dürfen daher als sicher annehmen, daß die zahlreichen stilistischen Veränderungen der zweiten Auflage nicht von seiner, sondern von fremder Hand herrühren: zumal da sie zwar manches in Satzbau und Ausdruck geglättet, aber gerade dadurch auch manches Eigentümliche von Kants Altersstil verwischt haben; daß daneben das äußere Schema der Einteilung an einzelnen Stellen übersichtlicher gemacht ist, fällt nicht ins Gewicht. Wir haben daher kein Bedenken getragen, diejenige Auflage, welche Kants Werk in seiner originalsten Fassung darstellt, d. i. die erste (von 1797) — wie es auch Natorp tut — unserer Ausgabe zugrunde zu legen. Übrigens sind alle Varianten — ausgenommen die orthographischen, sowie einige ganz irrelevante Bagatellen und die offenbaren Druckfehler — von uns unter dem Texte verzeichnet, sodaß jedem, der Neigung dazu empfindet, die Möglichkeit selbst zu vergleichen und zu urteilen gegeben ist.

Ein wenig anders liegt die Sache bei der *Rechtslehre*. Hier könnte die zweite Auflage als Textgrundlage eher in Betracht kommen, da sie schon im Jahre 1798 erschienen ist und so immerhin eine „tätige Mitwirkung“ des Autors denkbar wäre, wenn sie auch durchaus nicht wahrscheinlich ist. Wir waren anfangs in der Tat geneigt, sie als Grundlage zu benutzen, kamen aber im Fortgang unserer Vergleichung von dieser Absicht ab, weil wir, anstatt der sich anfangs öfters findenden wirklichen stilistischen Verbesserungen, immer häufiger Nachlässigkeiten verschiedener Art wie: Auslassungen von Wörtern, Unregelmäßigkeiten der Schreibung, Druckfehler und

grammatische Verstöße wahrnahmen: während die „Verbesserungen“ bei Lichte besehen, ähnlich wie bei der *Tugendlehre,* oft nur in Schulmeistereien oder Verwässerungen bestanden. Natorp, der sich der Mühe einer minutiösen Vergleichung unterzogen hat, hat in der zweiten Auflage allein nicht weniger als 40 neue Druckfehler, 18 schwerere Fehler und 21 Auslassungen (von 1—2 Wörtern an bis zu einem halben Satze) festgestellt! Er legt deshalb seiner (der Akademie-)Ausgabe auch in der *Rechtslehre* nur die erste Auflage zugrunde. Wir haben im allgemeinen, d. h. in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle, ebenfalls die erste Auflage bevorzugt, indessen doch, wo uns eine ganz offenbare Verbesserung vorzuliegen schien, öfters auch den Text der zweiten Auflage (die doch schließlich unter der Ägide des damals noch nicht altersschwachen Verfassers erschienen ist) in den unsrigen aufgenommen, in jedem Falle aber auch hier die Varianten unter dem Text verzeichnet. — Der Sonderdruck des Anhangs (s. S. XLV, Nr. 3) bietet nur ganz unwesentliche Abweichungen im Sperrdruck und der Rechtschreibung.

Von der weiteren Geschichte des Textes ist wenig mehr zu bemerken. Einige Verbesserungen hat der bekannte Kantlexikograph Mellin in seinen *Marginalien und Register zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre, Jena und Leipzig, 1800* beigesteuert, anderes Hartenstein, fast nichts Schubert (der vielmehr die Fehler und Auslassungen der zweiten Auflage getreulich mit abdruckt), geschweige denn Kirchmann in ihren Gesamtausgaben von Kants Werken. So sind denn Natorps Akademieausgabe und die hier vorliegende die bisher einzigen, die den Text einer gründlichen Musterung unterzogen haben. Nicht alle Änderungen Natorps habe ich aufgenommen, und umgekehrt bringt die in ihren textkritischen Grundsätzen konservativere Akademieausgabe nicht alle die unseren. Da, wo ich die Anregung zu einer Textänderung oder einer Vermutung einem anderen verdanke, ist dessen Namen in eckigen Klammern beigefügt. Görland und Nolte sind jüngere Gelehrte, die, ebenso wie

der Rechtsphilosoph Stammler in Halle, Natorp bei der Textdurchsicht unterstützt haben. Wir verweisen ferner auf die Besprechung der Akademieausgabe durch *Otto Schöndörffer* in *Altpreuß. Monatsschrift Bd. 49, S. 517—524.*

Endlich sei an dieser Stelle noch bemerkt, daß außer der oben S. XV f. erwähnten englischen Übersetzung Richardsons, Schuberts Ausgabe (S. XI) noch eine zweite, die *Tugendlehre* und die *Einleitung* zur *Rechtslehre* umfassende, englische von *J. W. Semple (Edinburg 1836)* und eine *lateinische* der Rechtslehre von *G. L. König, Elementa metaphysica iuris doctrinae,* Gotha 1800 verzeichnet.

C. Textänderungen unserer Ausgabe.

Seite 12^{33} *Oder* Zusatz [Nolte].
„ 21^{11} *müsse* statt *müssen.*
„ 24^{27} *betrifft* statt *betreffen.*
„ 27^{9}, „ 36^{12} } *unrecht* statt *Unrecht* [Natorp].
„ 28^{18} *positive* statt *natürliche* [Kirchmann, Natorp].
„ 34^{16} *desselben* statt *derselben.*
„ 35^{9} *kann,* statt *kann etc.* [Mellin].
„ 40^{13} *Anspruch* statt *Ausspruch.*
„ 53^{36} *es* Zusatz.
„ 61^{5} *Raum-* statt *Raum.*
„ 63^{20} *den* Zusatz.
„ 68^{18} *nur* statt *und* [Natorp, Görland, Stammler].
„ 88^{18} *entrichtet* statt *errichtet* [Natorp].
„ 98^{10} *durch* Zusatz [Natorp].
„ 143^{34} *abhängige* statt *abhängigen.*
„ 147^{1} *erlaubt, jener in* statt *und erlaubt jener, in.*
„ 153^{1} *solcher* statt *solche.*
„ 158^{11} *oder* statt *aber* [Natorp].
„ 164^{18} *Feigheit* statt *Feigheit, der.*
„ 165$^{22.\ 23}$ *sie . . . ist* Zusatz.
„ 173^{33} *Feinde* Zusatz.
„ 176^{34} *im* gesperrt.
„ 181^{30} *auflösliche* statt *ablösliche* [Mellin].
„ 182^{22} *denselben* statt *demselben* [Natorp].
„ 183^{1} *einem* statt *einen* [Natorp].
„ 183^{10} *welcher* statt *welches.*
„ 187^{19} *zu* Zusatz.
„ 189^{8} *nämlich* gestrichen.

Seite 191[34] *oder* Zusatz.
„ 192 [5] *ein* statt *es ein.*
„ 193[20] *steht* statt *stehen.*
„ 196 [1] *für Verbrechen* Zusatz.
„ 203[2—5] *durch Gebete . . . verheißen* an eine andere Stelle gesetzt [nach einem Vorschlage Natorps].

(Tugendlehre.)

„ 252[26] *welches* statt *welche* [Natorp].
„ 257[22] *dieselben* statt *dieselbe.*
„ 263[10] *vom* statt *von* [Natorp].
„ 268[16] *dieser* statt *diese* [Natorp].
„ 276[18] *unmitteilsam* statt *unmitteilbar.*
„ 283 Anm. *kann* Zusatz.
„ 301[20] *Fortschreiten* statt *Fortschritten* [Natorp].
„ 307 [4] *wie* Zusatz [Natorp, Görland].
„ 314[33] *und* Zusatz.
„ 336[23] *die* Zusatz [Menzer, Natorp].
„ 354[36] *widerstreiten* statt *widerstreite.*

Dazu an Vermutungen:

Seite 14[25] *von ihrer* statt *ihrer?*
„ 16 [6] *bloß* Zusatz [Natorp]?
„ 29[13] *wäre* statt *hätte?*
„ 35[32] *ganz* zu streichen [Görland]?
„ 41[35] *recht* statt *Recht* [Natorp].
„ 48 [3] *einen* statt *seinen?*
„ 54[32] *mich* Zusatz?
„ 58[36] *haben* oder *hätte?*
„ 60[20] *welche* statt *welcher* [Natorp, Stammler]?
„ 66[40] *daß* statt *weil?*
„ 72[27] *derselben* Zusatz [Natorp]?
„ 86 [6] *aber* Zusatz [Natorp]?
„ 96[33] *der* statt *dieser* [Natorp]?
„ 111[32] *nicht* Zusatz [Natorp]?
„ 119[40]—120[1] *„Urteil . . . müsse“* eingeschoben?
„ 121 [7] *jemandem* statt *mir?*
„ 127[23] *der* Materie *nach* statt *als* Materie *noch?*
„ 127[24] *gesetzmäßig* statt *gesetzfähig* [Natorp]?
„ 138[25] *wesentlich* statt *wesentliche* [Natorp]?
„ 140[40] *seiner* statt *ihrer?*
„ 166[22] *Untertans* statt *Unterhauses* [Mellin, vgl. auch unsere Einleitung S. XV].
„ 194[19. 20] *nicht ein dingliches gegen* etc. [Natorp]?
„ 203[29] *entworfenen bestimmten* statt *bestimmten entworfenen* [Natorp]?

(Tugendlehre.)

Seite 229 [7] *sich* statt *sie* [Görland]?
„ 231 [9] *der allgemeinen* statt *die allgemeine?*
„ 248 [17] *von den* statt *vom?*
„ 248 [25] *Neigungen* statt *Meinungen (Lastern)* [Natorp]?
„ 270 [23] *dem* statt *am?*
„ 271 [8] *davon* statt *daran?*
„ 290 [1] *ein* Zusatz?
„ 294 [8] *zu befördern?*
„ 300 [2] *Aber welche* statt *Welche* [Görland]?
„ 353 [8] *nur* statt *nun* [Görland]?

Die

Metaphysik der Sitten.

Abgefaßt

von

Immanuel Kant.

Erster Teil.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.

Vorrede. [205]

Auf die Kritik der *praktischen* Vernunft sollte das System, die Metaphysik der **Sitten**, folgen, welches in metaphysische Anfangsgründe der *Rechtslehre* und in ebensolche für die *Tugendlehre* zerfällt (als ein Gegenstück der schon gelieferten metaphysischen Anfangsgründe der *Naturwissenschaft*), wozu die hier folgende Einleitung die Form des Systems in beiden vorstellig und zum Teil anschaulich macht.

Die **Rechtslehre**, als der erste Teil der Sittenlehre, ist nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird, welches man die *Metaphysik des Rechts* nennen könnte. Da aber der Begriff des Rechts, als[a]) ein reiner, jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist, mithin ein *metaphysisches System* desselben in seiner Einteilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müßte, um die Einteilung vollständig zu machen (welches zur Errichtung eines Systems der Vernunft eine unerläßliche Forderung ist), Vollständigkeit der Einteilung des *Empirischen* aber unmöglich ist und, wo sie versucht wird (wenigstens um ihr nahe zu kommen), solche Begriffe nicht als integrierende Teile in das System, sondern nur als Beispiele in die Anmerkungen kommen können: so wird der für den ersten Teil der Metaphysik der Sitten allein schickliche Ausdruck sein: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*; weil in Rücksicht

---

a) „als" würde besser wegfallen, wird aber von Kant auch an anderen Stellen ebenso gebraucht; vgl. S. 61[20] und 203[b]).

auf jene Fälle der Anwendung nur Annäherung zum System, nicht dieses selbst erwartet werden kann. Es wird daher hiermit, sowie mit den (früheren) metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, auch hier gehalten werden: nämlich das Recht, was zum *a priori* entworfenen System gehört, in den Text, die Rechte aber, welche auf besondere Erfahrungs-
[206] fälle bezogen werden, in zum Teil weit|läuftige Anmerkungen zu bringen; weil sonst das, was hier Metaphysik ist, von dem, was empirische Rechtspraxis ist, nicht wohl unterschieden werden könnte.

Ich kann dem so oft gemachten Vorwurf der Dunkelheit, ja wohl gar einer geflissenen, den Schein tiefer Einsicht affektierenden Undeutlichkeit im philosophischen Vortrage nicht besser zuvorkommen oder abhelfen, als daß ich, was Herr *Garve*, ein Philosoph in der echten Bedeutung des Worts, jedem, vornehmlich dem philosophierenden Schriftsteller, zur Pflicht macht, bereitwillig annehme und meinerseits diesen Anspruch bloß auf die Bedingung einschränke, ihm nur soweit Folge zu leisten, als es die Natur der Wissenschaft erlaubt, die zu berichtigen und zu erweitern ist.

Der weise Mann fordert (in seinem Werk: *Vermischte Aufsätze* betitelt, S. 352 u. f.) mit Recht, eine jede philosophische Lehre müsse, wenn der Lehrer nicht selbst in den Verdacht der Dunkelheit seiner Begriffe kommen soll, — zur *Popularität* (einer zur allgemeinen Mitteilung hinreichenden Versinnlichung) gebracht werden können. Ich räume das gern ein, nur mit Ausnahme des Systems einer Kritik des Vernunftvermögens selbst und alles dessen, was nur durch dieser ihre Bestimmung beurkundet werden kann; weil es zur Unterscheidung des Sinnlichen in unserer Erkenntnis vom Übersinnlichen, dennoch aber der Vernunft Zustehenden gehört. Dieses kann nie populär werden, sowie überhaupt keine formelle Metaphysik; obgleich ihre Resultate für die gesunde Vernunft (eines Metaphysikers, ohne es zu wissen) ganz einleuchtend gemacht werden können. Hier ist an keine Popularität (Volkssprache) zu denken, sondern es muß auf scholastische *Pünktlichkeit*, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten würde, gedrungen werden (denn es ist

Schulsprache): weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatischen Behauptungen sich erst selbst zu verstehen.

Wenn aber Pedanten sich anmaßen, zum Publikum (auf Kanzeln und in Volksschriften) mit Kunstwörtern zu reden, die ganz für die Schule geeignet sind, so kann das so wenig dem kritischen Philosophen zur Last fallen, als dem Grammatiker der Unverstand des Wortklaubers *(logodaedalus)*. Das Belachen kann hier nur den Mann, aber nicht die Wissenschaft treffen.

Es klingt arrogant, selbstsüchtig und für die, welche ihrem alten System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich zu behaupten: daß vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe. — Um nun über diese scheinbare Anmaßung [207] absprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr als eine Philosophie geben könne? Verschiedene Arten zu philosophieren und zu den ersten Vernunftprinzipien zurückzugehen, um darauf mit mehr oder weniger Glück ein System zu gründen, hat es nicht allein gegeben, sondern es mußte viele Versuche dieser Art, deren jeder auch um die gegenwärtige sein[a]) Verdienst hat, geben; aber da es doch, objektiv betrachtet, nur eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophien geben, d. i. es ist nur ein wahres System derselben aus Prinzipien möglich, so mannigfaltig und oft widerstreitend man auch über einen und denselben Satz philosophiert haben mag. So sagt der Moralist mit Recht: es gibt nur eine Tugend und Lehre derselben, d. i. ein einziges System, das alle Tugendpflichten durch ein Prinzip verbindet; der Chemist: es gibt nur eine Chemie (die nach Lavoisier); der Arzneilehrer: es gibt nur ein Prinzip zum System der Krankheitseinteilung (nach Brown), ohne doch darum, weil das neue System alle anderen ausschließt, das Verdienst der älteren (Moralisten, Chemiker und Arzneilehrer) zu schmälern; weil ohne dieser ihre Entdeckungen oder auch mißlungene Versuche wir zu jener Einheit des wahren Prinzips der ganzen

---

a) 2. Aufl.: „ein".

Philosophie in einem System nicht gelangt wären. — Wenn also jemand ein System der Philosophie als sein eigenes Fabrikat ankündigt, so ist es ebensoviel, als ob er sagte: vor dieser Philosophie sei gar keine andere noch gewesen. Denn wollte er einräumen, es wäre eine andere (und wahre) gewesen, so würde es über dieselben Gegenstände zweierlei wahre Philosophien gegeben haben, welches sich widerspricht. — Wenn also die kritische Philosophie sich als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so tut sie nichts anderes, als was alle getan haben, tun werden, ja tun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen.

Von minderer Bedeutung, jedoch nicht ganz ohne alle Wichtigkeit wäre der Vorwurf: daß ein diese Philosophie wesentlich unterscheidendes Stück doch nicht ihr eigenes Gewächs, sondern etwa einer anderen Philosophie (oder Mathematik) abgeborgt sei; dergleichen ist der Fund, den ein Tübingscher Rezensent[a]) gemacht haben will, und der die Definition der Philosophie überhaupt angeht, welche der Verfasser der Kritik d. r. V. für sein eigenes, nicht unerhebliches Produkt ausgibt, und die doch schon vor vielen Jahren von einem anderen fast mit denselben Aus-
[208] drücken gegeben worden sei.*) Ich überlasse es einem jeden zu beurteilen, ob die Worte: *intellectualis quaedam constructio,* den Gedanken der Darstellung eines gegebenen Begriffs in einer Anschauung *a priori* hätten hervorbringen können, wodurch auf einmal die Philosophie von der Mathematik ganz bestimmt geschieden wird. Ich bin gewiß: Hausen[b]) selbst

*) Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est. C. A. Hausen[b]) Elem. Mathes. Pars I. p. 86. A. 1734. [Es handelt sich hier ferner nicht um eine wirkliche Konstruktion, da wahrnehmbare Figuren gar nicht nach der

a) Wahrscheinlich der Tübinger Professor J. Fr. Flatt in den Tüb. Gel. Anz.

b) Christian August Hausen (1693—1745), seit 1714 Professor der Mathematik zu Leipzig.

würde sich geweigert haben, diese Erklärung seines Ausdrucks anzuerkennen; denn die Möglichkeit einer Anschauung *a priori*, und daß der Raum eine solche und nicht ein bloß der empirischen Anschauung (Wahrnehmung) gegebenes Nebeneinandersein des Mannigfaltigen außereinander sei (wie Wolf ihn erklärt), würde ihn schon aus dem Grunde abgeschreckt haben, weil er sich hiermit in weit hinaussehende philosophische Untersuchungen verwickelt gefühlt hätte. Die gleichsam durch den Verstand gemachte Darstellung bedeutete dem scharfsinnigen Mathematiker nichts weiter als die einem Begriffe korrespondierende (empirische) Verzeichnung einer Linie bei der bloß auf die Regel acht gegeben, von den in der Ausführung unvermeidlichen Abweichungen aber abstrahiert wird; wie man es in der Geometrie auch an der Konstruktion der Gleichungen wahrnehmen kann.

Von der allermindesten Bedeutung aber in Ansehung des Geistes dieser Philosophie ist wohl der Unfug, den einige Nachäffer derselben mit den Wörtern stiften, die in der Kritik der reinen Vernunft selbst nicht wohl durch andere gangbare zu ersetzen sind, sie auch außerhalb derselben zum öffentlichen Gedankenverkehr zu brauchen, und welcher allerdings gezüchtigt zu werden verdient; wie Herr Nicolai tut, wiewohl er über die gänzliche Entbehrung derselben in ihrem eigentümlichen Felde, gleich als einer überall bloß versteckten Armseligkeit an Gedanken, kein Urteil zu haben sich selbst bescheiden wird. — Indessen läßt sich[a]) über den unpopulären Pedanten freilich viel lustiger lachen als über den unkritischen Ignoranten (denn in der Tat kann der Metaphysiker, welcher seinem Systeme steif anhängt, ohne sich an alle Kritik zu kehren, zur letzteren Klasse gezählt werden, ob er zwar nur willkürlich ignoriert, was er

Strenge der Definitionen ausgedacht werden können; sondern es wird die Kenntnis dessen gefordert, was die Gestaltung ausmacht, die gleichsam eine durch den Verstand gemachte Konstruktion ist.]

a) 2. Aufl.: „läßt es sich“.

nicht aufkommen lassen will, weil es zu seiner älteren [209] Schule nicht gehört. Wenn aber nach | *Shaftesburys* Behauptung es ein nicht zu verachtender Probierstein für die Wahrheit einer (vornehmlich praktischen) Lehre ist, wenn sie das *Belachen* aushält, so müßte wohl an den kritischen Philosophen mit der Zeit die Reihe kommen, *zuletzt* und so auch am *besten* zu lachen; wenn er die papierenen Systeme derer, die eine lange Zeit das große Wort führten, nacheinander einstürzen und alle Anhänger derselben sich verlaufen sieht: ein Schicksal, was jenen unvermeidlich bevorsteht.

Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den[a]) vorhergehenden erwartet werden konnte; teils, weil sie mir aus diesen leicht gefolgert werden zu können schienen, teils auch, weil die letzten (das öffentliche Recht betreffenden) eben jetzt so vielen Diskussionen unterworfen und dennoch so wichtig sind, daß sie den Aufschub des entscheidenden Urteils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können.[b])

a) 2. Aufl.: „dem".

b) In der 1. Auflage folgen hier noch die Worte: „Die *metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre* hoffe ich in kurzem liefern zu können."

Tafel
der Einteilung der Rechtslehre.

Erster Teil.

Das Privatrecht in Ansehung äußerer Gegenstände. (Inbegriff derjenigen Gesetze, die keiner äußeren Bekanntmachung bedürfen.)

Erstes Hauptstück.

Von der Art, etwas Äußeres als das Seine zu haben.

Zweites Hauptstück.

Von der Art, etwas Äußeres zu erwerben.

Einteilung der äußeren Erwerbung.

Erster Abschnitt. Vom Sachenrecht.

Zweiter Abschnitt. Vom persönlichen Recht.

Dritter Abschnitt. Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Episodischer Abschnitt. Von der idealen Erwerbung.

Drittes Hauptstück.

Von der subjektiv-bedingten Erwerbung vor einer Gerichtsbarkeit[a]).

Zweiter Teil.

Das öffentliche Recht. (Inbegriff der Gesetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen.)

Erster Abschnitt. Das Staatsrecht.

Zweiter Abschnitt. Das Völkerrecht.

Dritter Abschnitt. Das Weltbürgerrecht.

---

a) 2. Aufl.: „durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit." Dahinter folgt in der 2. Aufl.: „Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre." [Dieser Anhang findet sich in unserer Ausgabe am Schluß der Rechtslehre.]

Einleitung [211]

in die

Metaphysik der Sitten.

I.

Von dem Verhältnisse der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen.

Begehrungsvermögen ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das *Leben*.

Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist *erstlich* jederzeit *Lust* oder *Unlust*, deren Empfänglichkeit man *Gefühl* nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Lust geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der bloßen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht (gleichgültig, ob das Objekt derselben existiere oder nicht), schon verknüpft ist. Auch geht *zweitens* nicht immer die Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens vor dem Begehren vorher und darf nicht allemal als Ursache, sondern kann auch als Wirkung desselben angesehen werden.

Man nennt aber die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben, darum *Gefühl*, weil beides das *bloß Subjektive* im Verhältnisse unserer Vorstellung und gar keine Beziehung auf ein Objekt zur möglichen Erkenntnis desselben*) (nicht

*) Man kann Sinnlichkeit durch das Subjektive unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Objekt, d. i. er

[212] einmal der Erkenntnis unseres | Zustandes) enthält; da sonst selbst Empfindungen außer der Qualität, die ihnen der Beschaffenheit des Subjekts wegen anhängt (z. B. des Roten, des Süßen usw.), doch auch als Erkenntnisstücke auf ein Objekt bezogen werden, die Lust oder Unlust aber (am Roten und Süßen) schlechterdings nichts am Objekte, sondern lediglich Beziehung aufs Subjekt ausdrückt. Näher können Lust und Unlust für sich, und zwar eben um des angeführten Grundes willen, nicht erklärt werden, sondern man kann allenfalls nur, was sie in gewissen Verhältnissen für Folgen haben, anführen, um sie im Gebrauche kennbar zu machen.

Man kann die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so affiziert) notwendig verbunden ist, praktische Lust nennen, sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren sein. Dagegen würde man die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht notwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objekts der Vorstellung ist, sondern bloß an der Vorstellung allein haftet, bloß kontemplative Lust oder untätiges Wohlgefallen nennen können. Das Gefühl der letzteren Art von Lust nennen wir Geschmack. Von diesem wird also in einer praktischen Philosophie nicht als von einem einheimischen

allein denkt sich etwas vermittelst derselben. Nun kann das Subjektive unserer Vorstellung entweder von der Art sein, daß es auch auf ein Objekt zur Erkenntnis desselben (der Form oder Materie nach, da es im ersteren Falle reine Anschauung, im zweiten Empfindung heißt) bezogen werden kann; in diesem Falle ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der Sinn. Oder aber[a]) das Subjektive der Vorstellung kann gar kein Erkenntnisstück werden: weil es bloß die Beziehung derselben aufs Subjekt und nichts zur Erkenntnis des Objekts Brauchbares enthält; und alsdann heißt diese Empfänglichkeit der Vorstellung Gefühl, welches die Wirkung der Vorstellung (diese mag sinnlich oder intellektuell sein) aufs Subjekt enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder der Vernunft gehören mag.

a) Kant: „Sinn: aber", korr. Nolte; Mellin: „Oder das".

Begriffe, sondern allenfalls nur episodisch die Rede sein. Was aber die praktische Lust betrifft, so wird die Bestimmung des Begehrungsvermögens, vor welcher diese Lust als Ursache notwendig vorhergehen muß, im engen Verstande Begierde, die habituelle Begierde aber Neigung heißen und, weil die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subjekt) gültig zu sein geurteilt wird, Interesse heißt: so wird die praktische Lust in diesem Falle ein Interesse der Neigung, dagegen, wenn die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellektuelle Lust und das Interesse an dem Gegenstande ein Vernunftinteresse genannt werden müssen; denn wäre das Interesse sinnlich und nicht bloß auf reine Vernunftprinzipien | ge- [213] gründet, so müßte Empfindung mit Lust verbunden sein und so das Begehrungsvermögen bestimmen können. Obgleich, wo ein bloß reines Vernunftinteresse angenommen werden muß, ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden kann, so können wir doch, um dem Sprachgebrauche gefällig zu sein, einer Neigung selbst zu dem, was nur Objekt einer intellektuellen Lust sein kann, ein habituelles Begehren aus reinem Vernunftinteresse einräumen, welche alsdann aber nicht die Ursache, sondern die Wirkung des letzteren Interesses sein würde, und die wir die sinnenfreie Neigung *(propensio intellectualis)* nennen könnten.

Noch ist die Konkupiszenz (das Gelüsten) von dem Begehren selbst, als Anreiz zur Bestimmung desselben, zu unterscheiden. Sie ist jederzeit eine sinnliche, aber noch zu keinem Akt des Begehrungsvermögens gediehene Gemütsbestimmung.

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heißt ein Vermögen, nach Belieben zu tun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heißt es Willkür; ist es aber da-

mit nicht verbunden, so heißt der Aktus derselben[a]) ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie[b]) die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.

Unter dem Willen kann die Willkür, aber auch der bloße Wunsch enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann; die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) bestimmbar ist, würde tierische Willkür *(arbitrium brutum)* sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar affiziert, aber nicht bestimmt wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein; kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer[c]) Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff der-
[214] selben. Der positive ist: das | Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der ersteren zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft auf die Willkür unangesehen dieser ihres Objekts angewandt, kann sie, als Vermögen der Prinzipien (und hier praktischer Prinzipien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der

a) sc. der Begehrung (vgl. S. 187). Deutlicher wäre freilich „desselben", sc. des Begehrungsvermögens.

b) sc. die Vernunft; oder „er" (sc. der Wille)?

c) von ihrer? vgl. S. 43[20].

Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen und, da die Maximen des Menschen aus subjektiven Ursachen mit jenen objektiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben.

Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch. Sofern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die ersteren Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche; diejenige aber, auf die sich die letzteren beziehen, die Freiheit sowohl im äußeren als inneren Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. So sagt man in der theoretischen Philosophie: Im Raume sind nur die Gegenstände äußerer Sinne, in der Zeit aber alle, sowohl die Gegenstände äußerer als des inneren Sinnes; weil die Vorstellungen beider doch Vorstellungen sind und sofern insgesamt zum inneren Sinne gehören. Ebenso,[a] mag die Freiheit im äußeren oder inneren Gebrauche der Willkür betrachtet werden, so müssen doch ihre Gesetze, als reine praktische Vernunftgesetze für die freie Willkür überhaupt, zugleich innere Bestimmungsgründe derselben sein; obgleich sie nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen.

II.

Von der Idee und der Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten.

Daß man für die Naturwissenschaft, welche es mit den Gegenständen äußerer Sinne zu tun hat, Prinzipien *a priori* haben müsse, und daß es | möglich, [215]

a) Das notwendige Komma fehlt bei Kant.

ja notwendig sei, ein System dieser Prinzipien unter dem Namen einer metaphysischen Naturwissenschaft vor der auf besondere Erfahrungen angewandten, d. i. der Physik, voranzuschicken, ist an einem anderen Orte[a]) bewiesen worden. Allein die letztere kann (wenigstens wenn es ihr darum[b]) zu tun ist, von ihren Sätzen den Irrtum abzuhalten) manches Prinzip auf das Zeugnis der Erfahrung als allgemein annehmen, obgleich das letztere, wenn es in strenger Bedeutung allgemein gelten soll, aus Gründen *a priori* abgeleitet werden müßte, wie Newton das Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einflusse der Körper aufeinander als auf Erfahrung gegründet annahm und es gleichwohl über die ganze materielle Natur ausdehnte. Die Chemiker gehen noch weiter und gründen ihre allgemeinsten Gesetze der Vereinigung und Trennung der Materien durch ihre eigenen Kräfte gänzlich auf Erfahrung, und vertrauen gleichwohl auf ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit so, daß sie in den mit ihnen angestellten Versuchen keine Entdeckung eines Irrtums besorgen.

Allein mit den Sittengesetzen ist es anders bewandt. Nur sofern sie als *a priori* gegründet und notwendig eingesehen werden können, gelten sie als Gesetze; ja die Begriffe und Urteile über uns selbst und unser Tun und Lassen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich bloß von der Erfahrung lernen läßt, enthalten, und wenn man sich etwa verleiten läßt, etwas aus der letzteren Quelle zum moralischen Grundsatze zu machen, so gerät man in Gefahr der gröbsten und verderblichsten Irrtümer.

Wenn die Sittenlehre nichts als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungereimt sein, zum Behufe derselben sich nach Prinzipien *a priori* umzusehen. Denn so scheinbar es auch immer[c]) lauten mag, daß die Vernunft noch vor der Erfahrung einsehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genusse wah-

---

a) Nämlich in den *Metaphys. Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (1786).

b) bloß darum? [Natorp].

c) 1. Aufl.: „immer auch“.

rer Freuden des Lebens gelangen könne: so ist doch alles, was man darüber *a priori* lehrt, entweder tautologisch oder ganz grundlos angenommen. Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geschlecht, zur Ruhe, zur Bewegung, und (bei der Entwicklung unserer Naturanlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unserer Erkenntnis u. dgl. können allein und einem jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu setzen, ebendieselbe[a]) kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe. Alles scheinbare Vernünfteln *a priori* ist hier im Grunde nichts als durch Induktion zur Allgemeinheit | erhobene Erfahrung, welche Allge- [216] meinheit *(secundum principia generalia, non universalia)* noch dazu so kümmerlich ist, daß man einem jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muß, um jene Wahl seiner Lebensweise seiner besonderen Neigung und seiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupassen und am Ende doch nur durch seinen oder anderer ihren Schaden klug zu werden.

Allein mit den Lehren der Sittlichkeit ist es anders bewandt. Sie gebieten für jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen; bloß, weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat. Die Belehrung in ihren Gesetzen ist nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Tierheit in ihm, nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft von dem, was geschieht und wie gehandelt wird (obgleich das deutsche Wort Sitten, ebenso wie das lateinische *mores,* nur Manieren und Lebensart bedeutet), sondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden soll, wenngleich noch kein Beispiel davon angetroffen würde; auch nimmt sie keine Rücksicht auf den Vorteil, der uns dadurch erwachsen kann, und den freilich nur die Erfahrung lehren könnte. Denn ob sie zwar erlaubt, unseren Vorteil auf alle uns mögliche Art zu suchen; überdem auch sich, auf Erfahrungszeugnisse fußend, von der Befolgung ihrer Gebote, vornehmlich wenn Klugheit dazukommt, im Durchschnitte größere Vor-

a) sc. die Erfahrung.

teile als von ihrer Übertretung wahrscheinlich versprechen kann: so beruht darauf doch nicht die Autorität ihrer Vorschriften als Gebote, sondern sie bedient sich derselben (als Ratschläge) nur als eines Gegengewichts wider die Verleitungen zum Gegenteil, um den Fehler einer parteiischen Wage in der praktischen Beurteilung vorher auszugleichen und alsdann allererst dieser, nach dem Gewicht der Gründe *a priori* einer reinen praktischen Vernunft, den Ausschlag zu sichern.

Wenn daher ein System der Erkenntnis *a priori* aus bloßen Begriffen Metaphysik heißt, so wird eine praktische Philosophie, welche nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkür zum Objekte hat, eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen: d. i. eine solche zu haben ist selbst Pflicht, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art, in sich; denn wie könnte er ohne Prinzipien *a priori* eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben? Sowie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Prinzipien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muß, so wird es [217] auch eine Metaphysik der Sitten | daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen; ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen noch ihr Ursprung *a priori* dadurch zweifelhaft gemacht wird. — Das will soviel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.

Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Einteilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche aber nur die subjektiven, hindernden sowohl als begünstigenden, Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, der Schul- und

Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf die Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt oder mit ihr vermischt werden muß; weil man alsdann Gefahr läuft, falsche oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen worden, oder gar unechte oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmäßig und gut ist, gebraucht werden, welche keine sicheren moralischen Grundsätze übrig lassen; weder zum Leitfaden der Beurteilung noch zur Disziplin des Gemüts in der Befolgung der Pflicht, deren Vorschrift schlechterdings nur durch reine Vernunft *a priori* gegeben werden muß.

Was aber die Obereinteilung, unter welcher die eben jetzt erwähnte steht, nämlich die der Philosophie in die theoretische und praktische, und daß diese keine andere als die moralische Weltweisheit sein könne, betrifft, darüber habe ich mich schon anderwärts (in der Kritik der Urteilskraft) erklärt. Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich sein soll (die eigentliche Beschäftigung der Kunst), hängt seiner Vorschrift nach gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Prinzipien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus gibt es keine Theorie. Also kann die Philosophie unter dem praktischen Teile (neben ihrem theoretischen) keine | *technisch*-, son- [218]
dern bloß *moralisch-praktische* Lehre verstehen; und wenn die Fertigkeit der Willkür nach Freiheitsgesetzen, im Gegensatze der Natur, hier auch *Kunst* genannt werden sollte, so würde darunter eine solche Kunst verstanden werden müssen, welche ein System der Freiheit gleich einem Systeme der Natur möglich macht; fürwahr eine göttliche Kunst, wenn wir imstande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermittelst ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten.

III.

Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten.*)

Zu aller Gesetzgebung (sie mag nun innere oder äußere Handlungen, und diese entweder *a priori* durch bloße Vernunft oder durch die Willkür eines anderen vorschreiben) gehören zwei Stücke: **erstlich** ein Gesetz, welches[a]) die Handlung, die geschehen soll, objektiv als notwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht; **zweitens** eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjektiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: daß das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches eine bloße theoretische Erkenntnis der möglichen Bestimmung der Willkür, d. i. praktischer Regeln ist; durch das zweite wird die Verbindlichkeit, so zu handeln, mit einem Bestimmungsgrunde der Willkür überhaupt im Subjekte verbunden.

Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen
[219] übereinkommen, z. B. die Hand|lungen mögen in allen Fällen äußere sein) kann doch in Ansehung

*) Die Deduktion der Einteilung eines Systems, d. i. der Beweis ihrer Vollständigkeit sowohl als auch der Stetigkeit, daß nämlich der Übergang vom eingeteilten Begriffe zum Gliede der Einteilung in der ganzen Reihe der Untereinteilungen durch keinen Sprung *(divisio per saltum)* geschehe, ist eine der am schwersten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeister eines Systems. Auch was der oberste eingeteilte Begriff zu der Einteilung Recht oder Unrecht *(aut fas aut nefas)* sei, hat seine Bedenklichkeit. Es ist der Akt der freien Willkür überhaupt. Sowie die Lehrer der Ontologie vom Etwas und Nichts zuoberst anfangen, ohne inne zu werden, daß dieses schon Glieder einer Einteilung sind, dazu noch der eingeteilte Begriff fehlt, der kein anderer als der Begriff von einem Gegenstande überhaupt sein kann.

a) 1. Aufl.: „welche“.

der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist **ethisch**. Diejenige aber, welche das letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist **juridisch**. Man sieht in Ansehung der letzteren leicht ein, daß diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müsse[a]), weil es eine Gesetzgebung, welche nötigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll.

Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die **Legalität** (Gesetzmäßigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die **Moralität** (Sittlichkeit) derselben.

Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. Aber ebendarum, weil die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz mit einschließt, welche Bestimmung durchaus nicht in die äußere Gesetzgebung einfließen muß: so kann die ethische Gesetzgebung keine äußere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein, ob sie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äußeren Gesetzgebung beruhen, **als Pflichten** in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.

---

a) Kant: „müssen“, korr. Vorländer.

Hieraus ist zu ersehen, daß alle Pflichten bloß darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben außerhalb derselben. So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem Vertrage getane Anheischigmachung, wenn mich der andere Teil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse; allein sie nimmt das Gesetz *(pacta sunt servanda)* und die diesem korrespon-
[220] dierende Pflicht aus der Rechtslehre als | gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im *Ius* liegt die Gesetzgebung, daß angenommene Versprechen gehalten werden müssen. Die Ethik lehrt hernach nur, daß, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sei. Denn wäre das nicht und die Gesetzgebung selber nicht juridisch, mithin die aus ihr entspringende Pflicht nicht eigentlich Rechtspflicht (zum Unterschiede von der Tugendpflicht): so würde man die Leistung der Treue (gemäß seinem Versprechen in einem Vertrage) mit den Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Klasse setzen, welches durchaus nicht geschehen muß. Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu tun, wo kein Zwang besorgt werden darf. Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung[a]), welche die eine oder die andere Triebfeder[a]) mit dem Gesetze verbindet.

Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere sein) ist diejenige, welche nicht äußerlich sein kann; die juridische ist, welche auch äußerlich sein kann. So ist es eine äußerliche Pflicht, sein vertragsmäßiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses bloß darum zu tun, weil es Pflicht ist,

a) Mellin stellt „Gesetzgebung" und „Triebfeder" um.

ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloß zur inneren Gesetzgebung gehörig. Also nicht als besondere Art von Pflicht (eine besondere Art Handlungen, zu denen man verbunden ist), — denn es ist in der Ethik sowohl als im Rechte eine äußere Pflicht, — sondern weil die Gesetzgebung im angeführten Falle eine innere ist und keinen äußeren Gesetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt. Aus ebendem Grunde werden die Pflichten des Wohlwollens, ob sie gleich äußere Pflichten (Verbindlichkeiten zu äußeren Handlungen) sind, doch[a]) zur Ethik gezählt, weil ihre Gesetzgebung nur innerlich sein kann. — Die Ethik hat freilich auch ihre besonderen Pflichten (z. B. die gegen sich selbst), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflichten, aber nur nicht die Art der Verpflichtung gemein. Denn Handlungen bloß darum, weil es Pflichten sind, ausüben und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür zu machen, ist das Eigentümliche der ethischen Gesetzgebung. | So gibt es also zwar viele direkt- [221]
ethische Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen alle und insgesamt zu indirekt-ethischen.

IV.

Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten.

(Philosophia practica universalis.)

Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, der ebendarum für die theoretische Philosophie transzendent, d. i. ein solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntnis ausmacht und schlechterdings nicht für ein konstitutives, sondern lediglich als regulatives und zwar nur bloß negatives Prinzip der spekulativen Vernunft gelten kann, im praktischen Gebrauche derselben aber seine Realität durch praktische Grund-

a) „doch" fehlt in der 1. Auflage.

sätze beweist, die als Gesetze eine Kausalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkür bestimmen und[a] einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben.

Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriffe der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche *moralisch* heißen, die in Ansehung unser, deren Willkür sinnlich affiziert und so dem reinen Willen nicht von selbst angemessen, sondern oft widerstrebend ist, *Imperativen* (Gebote oder Verbote) und zwar kategorische (unbedingte) Imperativen sind, wodurch sie sich von den technischen (den Kunstvorschriften), als die jederzeit nur bedingt gebieten, unterscheiden, nach denen gewisse Handlungen *erlaubt* oder *unerlaubt*, d. i. moralisch möglich oder unmöglich, einige derselben aber oder ihr Gegenteil moralisch notwendig, d. i. verbindlich sind; woraus dann für jene der Begriff einer Pflicht entspringt, deren Befolgung oder Übertretung zwar auch mit einer Lust oder Unlust von besonderer Art (der eines moralischen *Gefühls*) verbunden ist, auf welche wir aber [weil sie nicht den *Grund* der praktischen Gesetze, sondern nur die subjektive *Wirkung* im Gemüte bei der Bestimmung unserer Willkür durch jene betrifft[b]) und (ohne jener ihrer Gültigkeit oder Einflusse objektiv, d. i. im Urteil der Vernunft etwas hinzuzutun oder zu benehmen) nach Verschiedenheit der Subjekte verschieden sein kann] in praktischen Gesetzen der Vernunft gar nicht Rücksicht nehmen.

[222] Folgende Begriffe sind der Metaphysik der Sitten in ihren beiden Teilen gemein.

Verbindlichkeit ist die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft.

Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung notwendig *gemacht* wird. Er unterscheidet sich darin von

---

a) Hartenstein (Natorp): „zu bestimmen, und".
b) Kant: „betreffen"; korr. Vorländer.

einem praktischen Gesetze, daß dieses zwar die Notwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjekte (etwa einem heiligen Wesen) innerlich notwendig beiwohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sei; denn wo das erstere ist, da findet kein Imperativ statt. Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjektiv-zufällige Handlung notwendig macht; mithin das Subjekt als ein solches, was zur Übereinstimmung mit dieser Regel genötigt (nezessitiert) werden muß, vorstellt. — Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar durch die Vorstellung eines Zwecks, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die bloße Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar als objektiv-notwendig denkt und notwendig macht; dergleichen Imperativen keine andere praktische Lehre als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten), zum Beispiele aufstellen kann. Alle anderen Imperativen sind technisch und insgesamt bedingt. Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin: daß sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkür (wodurch ihr eine Absicht unterlegt werden kann) als lediglich auf die Freiheit derselben beziehen.

Erlaubt ist eine Handlung *(licitum)*, die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heißt die Befugnis *(facultas moralis)*. Hieraus versteht sich von selbst, was unerlaubt *(illicitum)* sei.

Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) sein, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können.

Der kategorische Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlun-

[223] gen aussagt, ist ein moralisch-praktisches | Gesetz. Weil aber Verbindlichkeit nicht bloß praktische Notwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt), sondern auch Nötigung enthält, so ist der gedachte Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbotgesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugnis) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht gibt. Eine solche Handlung heißt sittlich-gleichgültig *(indifferens, adiaphoron, res merae facultatis)*. Man kann fragen: ob es dergleichen gebe und, wenn es solche gibt, ob dazu, daß es jemandem frei stehe, etwas nach seinem Belieben zu tun oder zu lassen, außer dem Gebotgesetze *(lex praeceptiva, lex mandati)* und dem Verbotgesetze *(lex prohibitiva, lex vetiti)* noch ein Erlaubnisgesetz *(lex permissiva)* erforderlich sei. Wenn dieses ist, so würde die Befugnis nicht allemal eine gleichgültige Handlung *(adiaphoron)* betreffen; denn zu einer solchen, wenn man sie nach sittlichen Gesetzen betrachtet, würde kein besonderes Gesetz erfordert werden.

Tat heißt eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subjekt in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Akt als Urheber der Wirkung betrachtet, und diese zusamt der Handlung selbst können ihm zugerechnet werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht.

Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloß das Vermögen, sich der Identität[a]) seiner selbst in den verschiedenen Zustän-

---

a) „der Identität" fehlt im Text der 1. Auflage und ist im Druckfehlerverzeichnis nachgetragen, aber durch

den seines Daseins bewußt zu werden); woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist.

Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache *(res corporalis)*.

Recht oder **unrecht**[a]) *(rectum aut minus rectum)* überhaupt ist eine Tat, sofern sie pflichtmäßig oder pflichtwidrig *(factum licitum aut illi* | *citum)* ist: die [224] Pflicht selbst mag ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge nach sein, von welcher Art sie wolle. Eine pflichtwidrige Tat heißt **Übertretung** *(reatus)*.

Eine **unvorsätzliche** Übertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heißt bloße **Verschuldung** *(culpa)*. Eine **vorsätzliche** (d. i. diejenige, welche mit dem Bewußtsein, daß sie Übertretung sei, verbunden ist) heißt **Verbrechen** *(dolus)*. Was nach äußeren Gesetzen recht ist, heißt **gerecht** *(iustum)*, was es nicht ist, **ungerecht** *(iniustum)*.

Ein **Widerstreit der Pflichten** *(collisio officiorum s. obligationum)* würde das Verhältnis derselben sein, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Teil) aufhöbe. — Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische **Notwendigkeit** gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich notwendig sein können, sondern, wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine **Kollision von Pflichten** und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar *(obligationes non colliduntur)*. Es können aber gar wohl zwei **Gründe** der Verbindlichkeit *(rationes obligandi)*, deren einer aber oder der andere zur Verpflichtung nicht zureichend ist *(rationes obligandi non obligantes)*, in einem Subjekt und der

---

Versehen an eine falsche Stelle (hinter „Zuständen") verwiesen, wo es dann in der 2. Auflage steht.

a) Kant: „Unrecht"; korr. Natorp.

Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. — Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: daß die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte *(fortior obligatio vincit)*, sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz *(fortior obligandi ratio vincit)*.

Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze *(leges externae)*. Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden, also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden, heißen positive Gesetze. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive[a]) Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugnis, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete.

[225] Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht, heißt seine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden sein können.

Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: Handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann! — Deine Handlungen mußt du also zuerst nach ihrem subjektiven Grundsatze betrachten; ob aber dieser Grundsatz auch objektiv gültig sei, kannst du nur daran erkennen, daß, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualifiziere.

Die Einfachheit dieses Gesetzes in Vergleichung

---

a) Kant: „natürliche"; korr. Natorp (vgl. auch Kirchmanns *Erläuterungen*, S. 65).

mit den großen und mannigfaltigen Forderungen, die daraus gezogen werden können, imgleichen das gebietende Ansehen, ohne daß es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, muß freilich anfänglich befremden. Wenn man aber in dieser Verwunderung über ein Vermögen unserer Vernunft, durch die bloße Idee der Qualifikation einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes die Willkür zu bestimmen, belehrt wird: daß eben diese praktischen Gesetze (die moralischen) eine Eigenschaft der Willkür zuerst kund machen, auf die keine spekulative Vernunft weder aus Gründen *a priori* noch durch irgend eine Erfahrung geraten hätte[a]), und, wenn sie darauf geriet, ihre Möglichkeit theoretisch durch nichts dartun könnte, gleichwohl aber jene praktischen Gesetze diese Eigenschaft, nämlich die Freiheit, unwidersprechlich dartun: so wird es weniger befremden, diese Gesetze gleich mathematischen Postulaten unerweislich und doch apodiktisch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft mit derselben Idee der Freiheit, ja jeder anderen ihrer Ideen des Übersinnlichen im Theoretischen alles schlechterdings vor ihr verschlossen finden muß. Die Übereinstimmung einer Handlung mit dem Pflichtgesetze ist die Gesetzmäßigkeit *(legalitas)*, — die der Maxime der Handlung mit dem Gesetze die Sittlichkeit *(moralitas)* derselben. Maxime aber ist das subjektive Prinzip zu handeln, was sich das Subjekt selbst zur Regel macht (wie es nämlich handeln will). Dagegen ist der Grundsatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft schlechthin, mithin objektiv gebietet (wie es handeln soll).

Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also: [226]
Handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann. — Jede Maxime, die sich hierzu nicht qualifiziert, ist der Moral zuwider.

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts

a) wäre?

anderes als bloß aufs[a]) Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nötigung *fähig* ist. Nur die *Willkür* also kann *frei* genannt werden.

Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln *(libertas indifferentiae)*, definiert werden, wie es wohl einige versucht haben, obzwar die Willkür als *Phänomen* davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt. Denn die Freiheit (sowie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als *negative* Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zum Handeln *genötigt* zu werden. Als *Noumen* aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkür *nötigend* ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach können wir sie *theoretisch* gar nicht darstellen. Nur das können wir wohl einsehen: daß, obgleich der Mensch als *Sinnenwesen* der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein *gemäß*, sondern auch *zuwider* zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als *intelligibelen Wesens definiert* werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Objekt (dergleichen doch die freie Willkür ist) verständlich machen können; und daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann, wenngleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). — Denn ein anderes ist, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein anderes, ihn zum *Erklärungsprinzip* (des Begriffs der freien

---

a) Kant: „auf".

Willkür) und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal (vom *arbitrio bruto s. servo*) machen; weil das erstere | [227] nicht behauptet, daß das Merkmal notwendig zum Begriff gehöre, welches doch zum zweiten erforderlich ist. — Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzutut, eine Bastarderklärung (*definitio hybrida*), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.

Gesetz (ein moralisch-praktisches) ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält. Der Gebietende (*imperans*) durch ein Gesetz ist der Gesetzgeber (*legislator*). Er ist Urheber (*auctor*) der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes. Im letzteren Falle würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkürlich sein. Das Gesetz, was uns *a priori* und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat (mithin dem göttlichen Willen) hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken.

Zurechnung (*imputatio*) in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber (*causa libera*) einer Handlung, die alsdann Tat (*factum*) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser Tat bei sich führt, eine rechtskräftige (*imputatio iudiciaria s. valida*), sonst aber nur eine beurteilende Zurechnung (*imputatio diiudicatoria*) sein würde. — Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugnis hat, heißt der Richter oder auch der Gerichtshof (*iudex s. forum*).

Was jemand pflichtmäßig mehr tut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann, ist ver-

dienstlich *(meritum)*; was er nur gerade dem letzteren angemessen tut, ist Schuldigkeit *(debitum)*; was er endlich weniger tut, als die letztere fordert, ist moralische Verschuldung *(demeritum)*. Der rechtliche Effekt einer Verschuldung ist die Strafe *(poena)*; der einer verdienstlichen Tat Belohnung *(praemium)* (vorausgesetzt daß sie, im Gesetz
[228] verheißen, die Bewegursache war); die | Angemessenheit des Verfahrens zur Schuldigkeit hat gar keinen rechtlichen Effekt. — Die gütige Vergeltung *(remuneratio s. repensio benefica)* steht zur Tat in gar keinem Rechtsverhältnis.

Die guten oder schlimmen Folgen einer schuldigen Handlung, imgleichen die Folgen der Unterlassung einer verdienstlichen, können dem Subjekte nicht zugerechnet werden *(modus imputationis tollens)*.

Die guten Folgen einer verdienstlichen, imgleichen die schlimmen Folgen einer unrechtmäßigen Handlung können dem Subjekte zugerechnet werden *(modus imputationis ponens)*.

Subjektiv ist der Grad der Zurechnungsfähigkeit *(imputabilitas)* der Handlungen nach der Größe der Hindernisse zu schätzen, die dabei haben überwunden werden müssen. — Je größer die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hindernis (der Pflicht), desto mehr wird die gute Tat zum Verdienst angerechnet. Z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus großer Not rette.

Dagegen: je kleiner das Naturhindernis, je größer das Hindernis aus Gründen der Pflicht, desto mehr wird die Übertretung (als Verschuldung) zugerechnet. — Daher der Gemütszustand, ob das Subjekt die Tat im Affekt oder mit ruhiger Überlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterschied macht, der Folgen hat.

Einleitung [229]

in die

Rechtslehre.

§ A.

Was die Rechtslehre sei.

Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die Rechtslehre *(Ius)*. Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie Lehre des positiven Rechts, und der Rechtskundige derselben oder Rechtsgelehrte *(Iurisconsultus)* heißt rechtserfahren *(Iurisperitus)*, wenn er die äußeren Gesetze auch äußerlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle kennt, die auch wohl Rechtsklugheit *(Iurisprudentia)* werden kann, ohne beide zusammen aber bloße Rechtswissenschaft *(Iurisscientia)* bleibt. Die letztere Benennung kommt der systematischen Kenntnis der natürlichen Rechtslehre *(Ius naturae)* zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Prinzipien hergeben muß.

§ B.

Was ist Recht?

Diese Frage möchte wohl den Rechtsgelehrten, wenn er nicht in Tautologie verfallen oder statt einer allgemeinen Auflösung auf das, was in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen, verweisen will, ebenso in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: Was ist Wahrheit? den Logiker. Was Rechtens sei *(quid sit iuris)*, d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen

Zeit sagen oder gesagt haben, kann er noch wohl angeben; aber ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht *(iustum et iniustum)* erkennen könne, [230] bleibt ihm wohl | verborgen, wenn er nicht eine Zeitlang jene empirischen Prinzipien verläßt, die Quellen jener Urteile in der bloßen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! daß er kein Gehirn hat.

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht (d. i. der moralische Begriff desselben[a]), betrifft *erstlich* nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber *zweitens* bedeutet er nicht das Verhältnis der Willkür auf den *Wunsch* (folglich auch auf das bloße Bedürfnis) des anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohltätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkür* des anderen. *Drittens*, in diesem wechselseitigen Verhältnis der Willkür kommt auch gar nicht die *Materie* der Willkür, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Objekt, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob jemand bei der Ware, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vorteil finden möge oder nicht, sondern nur nach der *Form* im Verhältnis der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als *frei* betrachtet wird, und ob dadurch[b]) die Handlung *eines* von beiden sich mit der Freiheit des *anderen* nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen,

---

a) Kant: „derselben"; korr. Vorländer.

b) Kant: „durch"; korr. Hartenstein. Görland schlägt vor: „ob durch die Handlung eines von beiden Freiheit sich mit der des anderen".

unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.

§ C.

Allgemeines Prinzip des Rechts.

„Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.“[a])

Wenn also meine Handlung oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so tut der mir unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hindernis (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit [231]
nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.

Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieses Prinzip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d. i. daß ich es *mir zur Maxime* meiner Handlung *mache*; denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch tun möchte, wenn ich nur durch meine *äußere Handlung* ihr nicht Eintrag tue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut.

Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz[b]) um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen *selbst* einschränken *solle*; sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt *sei* und von anderen auch tätlich eingeschränkt werden dürfe; und

---

a) Kant: „kann etc.“; korr. Mellin.
b) „ganz „allein [Natorp]? Oder noch besser „ganz“ zu streichen [Görland]?

dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist. — Wenn die Absicht nicht ist, Tugend zu lehren, sondern nur, was *recht* sei, vorzutragen, so darf und soll man selbst nicht jenes Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung vorstellig machen.

§ D.

Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden.

Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was unrecht[a]) ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. i. recht; mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.

[232]
§ E.

Das *strikte* Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden.

Dieser Satz will soviel sagen als: das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugnis dessen, der durch seine Willkür den anderen verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit unmittelbar

---

a) Kant: „Unrecht"; korr. Natorp (vgl. S. 27[9], 36[3], 36[20]).

setzen. Sowie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objekte hat, was in Handlungen äußerlich ist, so ist das strikte Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine anderen Bestimmungsgründe der Willkür als bloß die äußeren fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein striktes (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf das Bewußtsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze; aber die Willkür danach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fußt sich deshalb auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. — Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht: er kann ihm zu Gemüte führen, daß ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde; sondern ein Zwang, der jedermann nötigt, dieses zu tun, kann gar wohl mit jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen, nach einem allgemeinen äußeren Gesetze zusammen bestehen: Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei.

> Das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Prinzip der allgemeinen Freiheit, ist gleichsam die Konstruktion jenes Begriffs, d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung *a priori*, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. | Sowie wir nun in der reinen [233] Mathematik die Eigenschaften ihres Objekts nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, sondern nur durch die Konstruktion des Begriffs entdecken können, so ist's nicht sowohl der Begriff des Rechts als vielmehr der unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammenstimmende, durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, der die Darstellung jenes Begriffs möglich macht. Die-

weil aber diesem dynamischen Begriffe noch ein bloß formaler in der reinen Mathematik (z. B. der Geometrie) zum Grunde liegt: so hat die Vernunft dafür gesorgt, den Verstand auch mit Anschauungen *a priori* zum Behuf der Konstruktion des Rechtsbegriffs soviel möglich zu versorgen. — Das Rechte *(rectum)* wird als das Gerade teils dem Krummen teils dem Schiefen entgegengesetzt. Das erste ist die innere Beschaffenheit einer Linie von der Art, daß es zwischen zweien gegebenen Punkten nur eine einzige, das zweite aber die Lage zweier einander durchschneidenden oder zusammenstoßenden Linien, von deren Art es auch nur eine einzige (die senkrechte) geben kann, die sich nicht mehr nach einer Seite als der anderen hinneigt, und die den Raum von beiden Seiten gleich abteilt, nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das Seine einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will, welches in der Tugendlehre nicht erwartet werden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen *(latitudinem)* nicht verweigern kann. — Aber, ohne ins Gebiet der Ethik einzugreifen, gibt es zwei Fälle, die auf Rechtsentscheidung Anspruch machen, für die aber keiner, der sie entscheide, ausgefunden werden kann, und die gleichsam in Epikurs *intermundia* hingehören. — Diese müssen wir zuvörderst aus der eigentlichen Rechtslehre, zu der wir bald schreiten wollen, aussondern, damit ihre schwankenden Prinzipien nicht auf die festen Grundsätze der erstern Einfluß bekommen.

Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre.

Vom zweideutigen Recht. *(Ius aequivocum.)*

Mit jedem Recht in enger Bedeutung *(ius strictum)* ist die Befugnis zu zwingen verbunden. Aber man
234] denkt sich noch ein Recht im | weiteren Sinne *(ius latum),* wo die Befugnis zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann. — Dieser wahren oder vor-

geblichen Rechte sind nun zwei: die Billigkeit und das Notrecht; von denen die erste ein Recht ohne Zwang, das zweite ein Zwang ohne Recht annimmt, und man wird leicht gewahr, diese Doppelsinnigkeit beruhe eigentlich darauf, daß es Fälle eines bezweifelten Rechts gibt, zu deren Entscheidung kein Richter aufgestellt werden kann.

I.

Die Billigkeit. *(Aequitas.)*

Die Billigkeit (objektiv betrachtet) ist keineswegs ein Grund zur Aufforderung bloß an die ethische Pflicht anderer (ihr Wohlwollen und Gütigkeit), sondern der, welcher aus diesem Grunde etwas fordert, fußt sich auf sein Recht; nur daß ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen könnte, wieviel oder auf welche Art dem Anspruche desselben genug getan werden könne. Der in einer auf gleiche Vorteile eingegangenen Maskopei[a]) dennoch mehr getan, dabei aber wohl gar durch Unglücksfälle mehr verloren hat als die übrigen Glieder, kann nach der Billigkeit von der Gesellschaft mehr fordern, als bloß zu gleichen Teilen mit ihnen zu gehen. Allein nach dem eigentlichen (strikten) Recht, weil, wenn man sich in seinem Fall einen Richter denkt, dieser keine bestimmten Angaben *(data)* hat, um, wieviel nach dem Kontrakt ihm zukomme, auszumachen, würde er mit seiner Forderung abzuweisen sein. Der Hausdiener, dem sein bis zu Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verschlechterten Münzsorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bei Schließung des Kontrakts sich dafür anschaffen konnte, kann bei gleichem Zahlwert, aber ungleichem Geldwert sich nicht auf sein Recht berufen, deshalb schadlos gehalten zu werden, sondern nur die Billigkeit zum Grunde anrufen[b]) (eine stumme Gottheit, die nicht ge-

---

a) = Handelsgesellschaft (vom holländischen *maatschappij*).

b) 1. Auflage: „aufrufen".

hört werden kann): weil nichts hierüber im Kontrakt bestimmt war, ein Richter aber nach unbestimmten Bedingungen nicht sprechen kann.

Hieraus folgt auch, daß ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schließe. Nur da, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, [235] worüber | er für seine Person disponieren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben; z. B. wenn die Krone den Schaden, den andere in ihrem Dienste erlitten haben und den sie zu vergüten angefleht wird, selber trägt, ob sie gleich nach dem strengen Rechte diesen Anspruch[a]) unter der Vorschützung, daß sie solche[b]) auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte.

Der Sinnspruch *(dictum)* der Billigkeit ist nun zwar: „das strengste Recht ist das größte Unrecht *(summum ius summa iniuria)*"; aber diesem Übel ist auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsforderung betrifft, weil diese vor das Gewissensgericht *(forum poli)* allein gehört, dagegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht *(forum soli)*[c]) gezogen werden muß.

II.

Das Notrecht. *(Ius necessitatis.)*

Dieses vermeinte Recht soll Befugnis sein, im Fall der Gefahr des Verlustes meines eigenen Lebens, einem anderen, der mir nichts zuleide tat, das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, daß hierin ein Widerspruch der Rechtslehre mit sich selbst enthalten sein müsse: — denn es ist hier nicht von einem ungerechten Angreifer auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des seinen zuvorkomme *(ius inculpatae tutelae)*, die Rede, wo die Anempfehlung der Mäßigung *(moderamen)* nicht einmal zum Recht, sondern nur zur

a) Kant: „Ausspruch"; korr. Natorp, Vorländer.

b) sc. Dienste.

c) *polus* = der Himmel (Pol), *solum* = der Erdboden. Das Original hat auch an der zweiten Stelle „poli".

Ethik gehört, sondern von einer erlaubten Gewalttätigkeit gegen den, der keine gegen mich ausübte.

Es ist klar, daß diese Behauptung nicht objektiv, nach dem, was ein Gesetz vorschreiben, sondern bloß subjektiv, wie vor Gericht die Sentenz gefällt werden würde, zu verstehen sei. Es kann nämlich kein Strafgesetz geben, welches demjenigen den Tod zuerkennte, der im Schiffbruche, mit einem anderen in gleicher Lebensgefahr schwebend, diesen von dem Brette, worauf er sich gerettet hat, wegstieße, um sich selbst zu retten. Denn die durchs Gesetz angedrohte Strafe könnte doch nicht größer sein als die des Verlustes des Lebens des ersteren. Nun kann ein solches Strafgesetz die beabsichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Übel, was noch ungewiß ist (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch), kann die Furcht vor dem Übel, was gewiß ist (nämlich dem Ersaufen), nicht überwiegen. Also ist die Tat der gewalttätigen Selbst|erhaltung [236] nicht etwa als unsträflich *(inculpabile)*, sondern nur als unstrafbar *(impunibile)* zu beurteilen, und diese subjektive Straflosigkeit wird durch eine wunderliche Verwechslung von den Rechtslehrern für eine objektive (Gesetzmäßigkeit) gehalten.

Der Sinnspruch des Notrechts heißt: „Not hat kein Gebot *(necessitas non habet legem)*"; und gleichwohl kann es keine Not geben, welche, was unrecht ist, gesetzmäßig machte.

Man sieht, daß in beiden Rechtsbeurteilungen (nach dem Billigkeits- und dem Notrechte) die Doppelsinnigkeit *(aequivocatio)* aus der Verwechslung der objektiven mit den subjektiven Gründen der Rechtsausübung (vor der Vernunft und vor einem Gericht) entspringt, da dann, was jemand für sich selbst mit gutem Grunde für Recht[a]) erkennt, vor einem Gerichtshofe nicht Bestätigung finden und, was er selbst an sich als unrecht beurteilen muß, von ebendemselben Nachsicht erlangen kann; weil der Begriff des Rechts in diesen zwei Fällen nicht in einerlei Bedeutung ist genommen worden.

---

a) „recht"? [Natorp].

Einteilung der Rechtslehre.

A.

Allgemeine Einteilung der Rechtspflichten.

Man kann diese Einteilung sehr wohl nach dem Ulpian machen, wenn man seinen Formeln einen Sinn unterlegt, den er sich dabei zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den sie aber doch verstatten daraus zu entwickeln oder hineinzulegen. Sie sind folgende:

1. Sei ein rechtlicher Mensch *(honeste vive).* Die rechtliche Ehrbarkeit *(honestas iuridica)* besteht darin: im Verhältnis zu anderen seinen Wert als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: „Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck.“ Diese Pflicht wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden *(lex iusti).*
2. Tue niemandem Unrecht *(neminem laede),* und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit anderen herausgehen und alle Gesellschaft meiden müssen *(lex iuridica).*

[237] 3. Tritt (wenn du das letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit anderen, in welcher jedem das Seine erhalten werden kann *(suum cuique tribue).* — Die letztere Formel, wenn sie so übersetzt würde: „Gib jedem das Seine,“ würde eine Ungereimtheit sagen; denn man kann niemandem etwas geben, was er schon hat. Wenn sie also einen Sinn haben soll, so müßte sie so lauten: „Tritt in einen Zustand, worin jedermann das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kann“ *(lex iustitiae).*

Also sind obenstehende drei klassische Formeln zugleich Einteilungsprinzipien des Systems der Rechtspflichten in innere, äußere und in diejenigen, welche die Ableitung der letzteren vom Prinzip der ersteren durch Subsumtion enthalten.

B.

Allgemeine Einteilung der Rechte.

1. Der Rechte als systematischer Lehren: in das Naturrecht, das auf lauter Prinzipien *a priori* beruht, und das positive (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht.
2. Der Rechte als (moralischer) Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren *(titulum)*[a]; von denen die Obereinteilung die in das angeborene und erworbene Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches unabhängig von allem rechtlichen Akt jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Akt erfordert wird.

Das angeborene Mein und Dein kann auch das innere *(meum vel tuum internum)* genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden.

Das angeborene Recht ist nur ein einziges.

Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. — Die angeborene Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerem[b] von anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die | [238] Qualität des Menschen, sein eigener Herr *(sui iuris)* zu sein, imgleichen die eines unbescholtenen Menschen *(iusti)*, weil er vor allem rechtlichen Akt keinem Unrecht getan hat; endlich auch die Befugnis, das gegen andere zu tun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist: ihnen bloß seine Gedanken mitzuteilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und

---

a) Der Sinn ist wohl = die Rechte, (betrachtet) als ein gesetzlicher Grund der Verpflichtungen anderer.

b) 2. Aufl.: „mehreren“.

aufrichtig oder unwahr und unaufrichtig *(veriloquium aut falsiloquium)*, weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht*): — alle diese Befugnisse liegen schon im Prinzip der angeborenen Freiheit und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Einteilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden.

Die Absicht, weswegen man eine solche Einteilung in das System des Naturrechts (sofern es das angeborene angeht) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entsteht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung *(onus probandi)* obliege, entweder von einer bezweifelten Tat oder, wenn diese ausgemittelt ist, von einem bezweifelten Recht, derjenige, welcher diese Verbindlichkeit von sich ablehnt, sich auf sein angeborenes Recht der Freiheit (welches nun nach seinen verschiedenen Verhältnissen spezifiziert wird) methodisch und gleich als nach verschiedenen Rechtstiteln berufen könne.

Da es nun in Ansehung des angeborenen, mithin inneren Mein und Dein keine Rechte, sondern nur ein Recht gibt, so wird diese Obereinteilung, als aus zwei dem Inhalte nach äußerst ungleichen Gliedern

*) Vorsätzlich, wenngleich bloß leichtsinnigerweise, Unwahrheit zu sagen, pflegt zwar gewöhnlich Lüge *(mendacium)* genannt zu werden, weil sie wenigstens sofern auch schaden kann, daß der, welcher sie treuherzig nachsagt, als ein Leichtgläubiger anderen zum Gespötte wird. Im rechtlichen Sinne aber will man, daß nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem anderen unmittelbar an seinem Rechte Abbruch tut, z. B. das falsche Vorgeben eines mit jemandem geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen *(falsiloquium dolosum)*; und dieser Unterschied sehr verwandter Begriffe ist nicht ungegründet: weil es bei der bloßen Erklärung seiner Gedanken immer dem anderen frei bleibt, sie anzunehmen, wofür er will, obgleich die gegründete Nachrede, daß dieser ein Mensch sei, dessen Reden man nicht glauben kann, so nahe an den Vorwurf, ihn einen Lügner zu nennen, streift, daß die Grenzlinie, die hier das, was zum *Ius* gehört, von dem, was der Ethik anheimfällt[a]), nur so eben zu unterscheiden ist.

a) Hier fehlt ein „scheidet" oder „sondert".

bestehend, in die Prolegomenen geworfen und die Einteilung der Rechtslehre bloß auf das äußere Mein und Dein bezogen werden können.

Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt. [239]

I.

Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten *(officia iuris)*, d. i. solche, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, oder Tugendpflichten *(officia virtutis s. ethica)*, für welche eine solche nicht möglich ist; die letzteren können aber darum nur keiner äußeren Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äußerliche Gesetzgebung bewirkt werden (weil es ein innerer Akt des Gemüts ist); obgleich äußere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch daß das Subjekt sie sich zum Zweck macht.

Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (namentlich von Cicero) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt? da doch die einen sich auf die anderen beziehen. — Der Grund ist dieser: Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.

II.

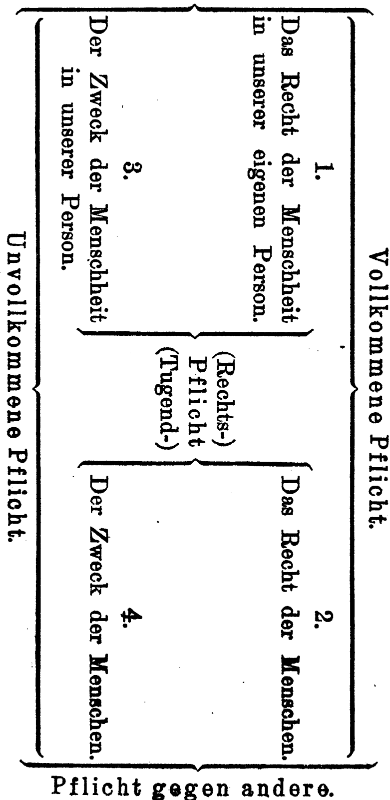
Da in der Lehre von den Pflichten der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also auch bloß nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger[a]) Persönlichkeit *(homo noumenon)*, vorgestellt werden kann und soll, zum Unterschiede von eben-

a) Görland: „unabhängige“.

demselben, aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subjekt, dem Menschen *(homo phaenomenon)*, so werden Recht und Zweck, wiederum in dieser zwiefachen Eigenschaft auf die Pflicht bezogen, folgende Einteilung geben.

[240] Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht.

Pflicht gegen sich selbst.



III. [241]

Da die Subjekte, in Ansehung deren ein Verhältnis des Rechts zur Pflicht (es sei statthaft oder unstatthaft) gedacht wird, verschiedene Beziehungen zulassen, so wird auch in dieser Absicht eine Einteilung vorgenommen werden können.

Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten.

1.	2.
Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die *weder Recht noch Pflicht* haben.	Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die sowohl Recht als Pflicht haben.
Vacat.	*Adest.*
Denn das sind vernunftlose Wesen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden.	Denn es ist ein Verhältnis von Menschen zu Menschen.
3.	4.
Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben.	Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu einem Wesen, was lauter Rechte und keine Pflicht hat (Gott).
Vacat.	*Vacat.*
Denn das wären Menschen ohne Persönlichkeit (Leibeigene, Sklaven).	Nämlich in der bloßen Philosophie, weil es kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist.

Also findet sich nur in Nr. 2 ein *reales* Verhältnis zwischen Recht und Pflicht. Der Grund, warum es auch nicht in Nr. 4 angetroffen wird, ist: weil es eine *transzendente* Pflicht sein würde, d. i. eine solche, der kein äußeres verpflichtendes Subjekt korrespondierend *gegeben werden* kann, mithin das Ver-

hältnis in theoretischer Rücksicht hier nur *ideal*, d. i. zu einem Gedankendinge ist, was wir uns selbst, aber doch nicht durch seinen[a]) ganz *leeren*, sondern in Beziehung auf uns selbst und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in praktischer innerer Absicht fruchtbaren Begriff *machen*, worin denn auch [242] unsere ganze *imma|nente* (ausführbare) Pflicht in diesem bloß gedachten Verhältnisse allein besteht.

Von der Einteilung der Moral als eines Systems der Pflichten überhaupt.

Elementarlehre. Methodenlehre.

Rechtspflichten. Tugendpflichten. Didaktik. Asketik.

Privatrecht Öffentliches Recht,

usw., alles,

was nicht bloß die Materialien, sondern auch die architektonische Form einer wissenschaftlichen Sittenlehre enthält; wenn dazu die metaphysischen Anfangsgründe die allgemeinen Prinzipien vollständig ausgespürt haben.

* *
*

Die oberste Einteilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das *natürliche* und *gesellschaftliche*, sondern muß die ins natürliche und *bürgerliche* Recht sein; deren das erstere das *Privatrecht*, das zweite das *öffentliche Recht* genannt wird. Denn dem *Naturzustande* ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine *bürgerliche* (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heißt.

a) einen?

Der Rechtslehre

Erster Teil.

Das Privatrecht.

Der [245]

allgemeinen Rechtslehre

Erster Teil.

Das Privatrecht

vom äußeren Mein und Dein überhaupt.

Erstes Hauptstück.

Von der Art, etwas Äußeres als das Seine zu haben.

§ 1.

Das rechtlich Meine *(meum iuris)* ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädieren würde. Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz.

Etwas Äußeres aber würde nur dann das Meine sein, wenn ich annehmen darf, es sei möglich, daß ich durch den Gebrauch, den ein anderer von einer Sache macht, in deren Besitz ich doch nicht bin, gleichwohl doch lädiert werden könne. — Also widerspricht es sich selbst, etwas Äußeres als das Seine zu haben, wenn der Begriff des Besitzes nicht einer verschiedenen Bedeutung, nämlich des sinnlichen und des intelligibelen Besitzes, fähig wäre, und unter dem einen der physische, unter dem anderen ein bloß rechtlicher Besitz ebendesselben Gegenstandes verstanden werden könnte.

Der Ausdruck: ein Gegenstand ist außer mir, kann aber entweder soviel bedeuten als: er ist ein nur von mir (dem Subjekt) unterschiedener, oder auch ein in einer anderen Stelle *(positus)* im Raum oder in der Zeit befindlicher Gegenstand. Nur in der ersteren Bedeutung genommen, kann der Besitz als Vernunftbesitz gedacht werden; in der zweiten aber würde er ein empirischer heißen müssen. — Ein intelli-
[246] | gibeler Besitz (wenn ein solcher möglich ist) ist ein Besitz ohne Inhabung *(detentio)*.

§ 2.

Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft.

Es ist möglich, einen jeden äußeren Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben; d. i.: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür an sich (objektiv) herrenlos *(res nullius)* werden müßte, ist rechtswidrig.

Denn ein Gegenstand meiner Willkür ist etwas, was zu gebrauchen ich physisch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich schlechterdings nicht in meiner Macht stehen, d. i. mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen können (unrecht sein), Gebrauch von demselben zu machen: so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch daß sie brauchbare Gegenstände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte, d. i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete und zur *res nullius* machte; obgleich die Willkür formaliter im Gebrauche der Sachen mit jedermanns äußerer Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmte. — Da nun die reine praktische Vernunft keine anderen als formale[a]) Gesetze des Gebrauchs der Willkür zum Grunde legt und also von der Materie der Willkür, d. i. der übrigen Beschaffenheit des Objekts, wenn es nur ein Gegenstand der Willkür ist, abstrahiert, so kann sie in

---

a) 2. Auflage: „formelle".

Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten, weil dieses ein Widerspruch der äußeren Freiheit mit sich selbst sein würde. — Ein Gegenstand meiner Willkür aber ist das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe, dessen Gebrauch in meiner Macht *(potentia)* steht; wovon noch unterschieden werden muß, denselben Gegenstand in meiner Gewalt *(in potestatem meam redactum)* zu haben, welches nicht bloß ein Vermögen, sondern auch einen Akt der Willkür voraussetzt. Um aber etwas bloß als Gegenstand meiner Willkür zu denken, ist hinreichend, mir bewußt zu sein, daß ich ihn in meiner Macht habe. — Also ist es eine Voraussetzung *a priori* der praktischen Vernunft, einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objektiv mögliches Mein und Dein anzusehen und zu behandeln.

Man kann dieses Postulat ein Erlaubnisgesetz *(lex* [247]
permissiva) der praktischen Vernunft nennen, was uns die Befugnis gibt, die wir aus bloßen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten; nämlich allen anderen eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben. Die Vernunft will, daß dieses als Grundsatz gelte, und das zwar als praktische Vernunft, die sich durch dieses ihr Postulat *a priori* erweitert.

§ 3.

Im Besitze eines Gegenstandes muß derjenige sein, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demselben, so könnte er nicht durch den Gebrauch, den der andere ohne seine Einwilligung davon macht, lädiert werden; weil, wenn diesen Gegenstand etwas außer ihm, was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden ist, affiziert, es[a]) ihn selbst (das Subjekt) nicht affizieren und ihm Unrecht tun könnte.

---

a) „es" Zusatz [Vorländer].

§ 4.

Exposition des Begriffs vom äußeren Mein und Dein.

Der äußeren Gegenstände meiner Willkür können nur drei sein: 1. eine (körperliche) Sache außer mir; 2. die Willkür eines anderen zu einer bestimmten Tat *(praestatio)*; 3. der Zustand eines anderen in Verhältnis auf mich; nach den Kategorien der Substanz, Kausalität und Gemeinschaft zwischen mir und äußeren Gegenständen nach Freiheitsgesetzen.

a) Ich kann einen Gegenstand im Raume (eine körperliche Sache) nicht mein nennen, außer wenn, obgleich ich nicht im physischen Besitz desselben bin, ich dennoch in einem anderen wirklichen (also nicht physischen) Besitz desselben zu sein behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze), sondern nur, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch sei, gelegt habe; imgleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht sagen können, er sei darum mein; sondern nur, wenn ich behaupten darf, er sei immer noch in meinem Besitz, ob ich gleich diesen Platz ver-
[248] lassen habe. Denn der, welcher | mir im ersten Falle (des empirischen Besitzes) den Apfel aus der Hand winden oder mich von meiner Lagerstätte wegschleppen wollte, würde mich zwar freilich in Ansehung des inneren Meinen (der Freiheit), aber nicht des äußeren Meinen lädieren, wenn ich nicht auch ohne Inhabung im[a]) Besitz des Gegenstandes zu sein behaupten könnte; ich könnte also diese Gegenstände (den Apfel und das Lager) auch nicht mein nennen.

b) Ich kann die Leistung von etwas durch die Willkür des anderen nicht mein nennen, wenn

---

a) Kant: „mich im“; vgl. oben Zeile 14 ff., jedoch auch das „mich“ S. 55[13].

ich bloß sagen kann, sie sei mit seinem[a]) Versprechen zugleich *(pactum re initum)* in meinen Besitz gekommen, sondern nur, wenn ich behaupten darf, ich bin im Besitz der Willkür des anderen (diesen zur Leistung zu bestimmen), obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll; das Versprechen des letzteren gehört demnach zur Habe und Gut *(obligatio activa)*, und ich kann sie[b]) zu dem Meinen rechnen, aber nicht bloß, wenn ich das Versprochene (wie im ersten Falle) schon in meinem Besitz habe, sondern auch, ob ich dieses gleich noch nicht besitze. Also muß ich mich als von dem auf Zeitbedingung eingeschränkten, mithin vom empirischen Besitze unabhängig, doch im Besitz dieses Gegenstandes zu sein denken können.

c) Ich kann ein Weib, ein Kind, ein Gesinde und überhaupt eine andere Person nicht darum das Meine nennen, weil ich sie jetzt als zu meinem Hauswesen gehörig befehlige, oder im Zwinger und in meiner Gewalt und Besitz habe, sondern wenn ich, ob sie sich gleich dem Zwange entzogen haben, und ich sie also nicht (empirisch) besitze, dennoch sagen kann: ich besitze sie durch meinen bloßen Willen, solange sie irgendwo oder irgendwann existieren, mithin bloß-rechtlich; sie gehören also zu meiner Habe nur alsdann, wenn und sofern ich das letztere behaupten kann.

§ 5.

Definition des Begriffs des äußeren Mein und Dein.

Die Namenerklärung, d. i. diejenige, welche bloß zur Unterscheidung des Objekts von allen anderen zureicht und aus einer vollständigen und bestimmten Exposition des Begriffs hervorgeht, würde sein: das äußere Meine ist dasjenige außer mir, an

---

a) Kant: „meinem“; korr. Hartenstein.
b) sc. die Leistung.

[249] dessen mir beliebigem Ge | brauch mich zu hindern, Läsion (Abbruch an meiner Freiheit, die mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann)[a]) sein würde. — Die Sacherklärung dieses Begriffs aber, d. i. die, welche auch zur Deduktion desselben (der Erkenntnis der Möglichkeit des Gegenstandes) zureicht, lautet nun so: Das äußere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion sein würde, ob ich gleich nicht im Besitz[b]) desselben (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin. — In irgend einem Besitz des äußeren Gegenstandes muß ich sein, wenn der Gegenstand mein heißen soll; denn sonst würde der, welcher diesen Gegenstand wider meinen Willen affizierte, mich nicht zugleich affizieren, mithin auch nicht lädieren. Also muß zufolge des § 4 ein intelligibeler Besitz *(possessio noumenon)* als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äußeres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besitz (Inhabung) ist alsdann nur Besitz in der Erscheinung *(possessio phaenomenon)*, obgleich der Gegenstand, den ich besitze, hier nicht so, wie es in der transzendentalen Analytik geschieht, selbst als Erscheinung, sondern als Sache an sich selbst betrachtet wird; denn dort war es der Vernunft um die theoretische Erkenntnis der Natur der Dinge, und wie weit sie reichen könne, hier aber ist es ihr um praktische Bestimmung der Willkür nach Gesetzen der Freiheit zu tun, der Gegenstand mag nun durch Sinne oder auch bloß den reinen Verstand erkennbar sein, und das Recht ist ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkür unter Freiheitsgesetzen.

Ebendarum sollte man auch billig nicht sagen: ein Recht auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern vielmehr ihn bloß rechtlich besitzen; denn das Recht ist schon ein intellektueller Besitz eines Gegenstandes, einen Besitz aber zu besitzen, würde ein Ausdruck ohne Sinn sein.

---

a) Statt der eingeklammerten Worte hat die 1. Auflage bloß das Wort „Unrecht".

b) Mellin: „empirischen" oder „physischen Besitz".

§ 6.

Deduktion des Begriffs des bloß rechtlichen Besitzes eines äußeren Gegenstandes *(possessio noumenon)*.

Die Frage: Wie ist ein äußeres Mein und Dein möglich? löst sich nun in diejenige auf: Wie ist ein bloß rechtlicher (intelligibeler) Besitz möglich? und diese wiederum in die dritte: Wie ist ein synthetischer Rechtssatz *a priori* möglich?

Alle Rechtssätze sind Sätze *a priori*, denn sie sind Vernunftgesetze *(dictamina rationis)*. Der Rechtssatz *a priori* in Ansehung des empi|rischen Besitzes [250] ist analytisch; denn er sagt nichts mehr, als was nach dem Satze des Widerspruchs aus dem letzteren folgt, daß nämlich, wenn ich Inhaber einer Sache (mit ihr also physisch verbunden) bin, derjenige, der sie wider meine Einwilligung affiziert (z. B. mir den Apfel aus der Hand reißt), das innere Meine (meine Freiheit) affiziere und schmälere, mithin in seiner Maxime mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerspruch stehe. Der Satz von einem empirischen rechtmäßigen Besitz geht also nicht über das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst hinaus.

Dagegen geht der Satz von der Möglichkeit des Besitzes einer Sache außer mir nach Absonderung aller Bedingungen des empirischen Besitzes im Raum und Zeit, (mithin die Voraussetzung der Möglichkeit einer *possessio noumenon)* über jene einschränkenden Bedingungen hinaus und, weil er einen Besitz auch ohne Inhabung als notwendig zum Begriffe des äußeren Mein und Dein statuiert, so ist er synthetisch; und nun kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen zu zeigen, wie ein solcher sich über den Begriff des empirischen Besitzes erweiternde Satz *a priori* möglich sei.

Auf solche Weise ist z. B. die Besitzung eines absonderlichen Bodens eine Art der Privatwillkür, ohne doch eigenmächtig zu sein. Der Besitzer fundiert sich auf dem angeborenen Gemeinbesitze des Erdbodens und dem diesem *a priori* entsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbesitzes auf

demselben (weil ledige Sachen sonst an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht werden würden) und erwirbt durch die erste Besitzung ursprünglich einen bestimmten Boden, indem er jedem anderen mit Recht *(iure)* widersteht, der ihn im Privatgebrauche desselben hindern würde, obzwar als im natürlichen Zustande, nicht von Rechts wegen *(de iure)*, weil in demselben noch kein öffentliches Gesetz existiert.

Wenn auch gleich ein Boden als frei, d. i. zu jedermanns Gebrauch offen, angesehen oder dafür erklärt würde, so kann man doch nicht sagen, daß er es[a]) von Natur und ursprünglich, vor allem rechtlichen Akt, frei sei; denn auch das wäre ein Verhältnis zu Sachen, nämlich dem Boden, der jedermann seinen Besitz verweigerte; sondern, weil diese Freiheit des Bodens ein Verbot für jedermann sein würde, sich desselben zu bedienen; wozu ein gemeinsamer Besitz desselben erfordert wird, der ohne Vertrag nicht stattfinden kann. Ein Boden aber, der nur durch diesen frei sein kann, muß wirklich im Besitze aller derer (zusammen Verbundenen) sein, die sich wechselseitig den Gebrauch desselben untersagen oder ihn suspendieren.

[251] Diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens und hiermit auch der Sachen auf demselben *(communio fundi originaria)* ist eine Idee, welche objektive (rechtlich-praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von der uranfänglichen *(communio primaeva)* unterschieden, welche eine Erdichtung ist; weil diese eine gestiftete Gemeinschaft hätte sein und aus einem Vertrage hervorgehen müssen, durch den alle auf den Privatbesitz Verzicht getan, und ein jeder durch die Vereinigung seiner Besitzung mit der jedes anderen jenen in einen Gesamtbesitz verwandelt habe[b]) und davon müßte uns die Geschichte einen Beweis geben. Ein solches Verfahren aber als ursprüngliche Besitznehmung anzusehen, und daß darauf jedes Menschen besonderer Besitz habe

a) Hartenstein streicht „es".
b) „haben"?, „hätte"?

gegründet werden können und sollen, ist ein Widerspruch.

Von dem Besitz *(possessio)* ist noch der Sitz *(sedes)*, und von der Besitznehmung des Bodens, in der Absicht ihn dereinst zu erwerben, ist noch die Niederlassung, Ansiedelung *(incolatus)* unterschieden, welche ein fortdauernder Privatbesitz eines Platzes ist, der von der Gegenwart des Subjekts auf demselben abhängt. Von einer Niederlassung als einem zweiten rechtlichen Akt, der auf die Besitznehmung folgen oder[a]) auch ganz unterbleiben kann, ist hier nicht die Rede: weil sie kein ursprünglicher, sondern von der Beistimmung anderer abgeleiteter Besitz sein würde.

Der bloße physische Besitz (die Inhabung) des Bodens ist schon ein Recht in einer Sache, obzwar freilich noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzusehen. Beziehungsweise auf andere ist er, als (soviel man weiß) erster Besitz, mit dem Gesetze der äußeren Freiheit einstimmig und zugleich in dem ursprünglichen Gesamtbesitz enthalten, der *a priori* den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes enthält; mithin den ersten Inhaber eines Bodens in seinem Gebrauch desselben zu stören, eine Läsion. Die erste Besitznehmung hat also einen Rechtsgrund *(titulus possessionis)* für sich, welcher der ursprünglich gemeinsame Besitz ist, und der Satz: Wohl dem, der im Besitz ist *(beati possidentes)!* weil niemand verbunden ist, seinen Besitz zu beurkunden, ist ein Grundsatz des natürlichen Rechts, der die erste Besitznehmung als einen rechtlichen Grund[b]) zur Erwerbung aufstellt, auf den sich jeder erste Besitzer fußen kann.

In einem[c]) theoretischen Grundsatze *a priori* müßte nämlich (zu|folge der Kritik der [252] reinen Vernunft) dem gegebenen Begriff eine An-

---

a) 1. Aufl.: „aber", im Druckfehlerverzeichnis verbessert.

b) 2. Aufl.: „die rechtliche Besitznehmung als einen Grund".

c) 1. Aufl.: „Einem".

schauung *a priori* untergelegt, mithin etwas zu dem Begriffe vom Besitz des Gegenstandes hinzugetan werden; allein in diesem praktischen wird umgekehrt verfahren, und alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, müssen weggeschafft (von ihnen abgesehen) werden, um den Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus zu erweitern und sagen zu können: ein jeder äußere Gegenstand der Willkür kann zu dem rechtlich Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur sofern ich ihn) in meiner Gewalt habe, ohne im Besitz desselben zu sein.

Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die Deduktion des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes, gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: „daß es Rechtspflicht sei, gegen andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemandem werden könne,“ zugleich mit der Exposition des letzteren Begriffs, welcher[a]) das äußere Seine nur[b]) auf einen nicht-physischen Besitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letzteren aber[b]) kann keineswegs für sich selbst bewiesen oder eingesehen werden (eben weil es ein Vernunftbegriff ist, dem keine Anschauung korrespondierend[b]) gegeben werden kann), sondern ist eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Postulat. Denn wenn es notwendig ist, nach jenem Rechtsgrundsatz zu handeln, so muß auch die intelligibele Bedingung (eines bloß rechtlichen Besitzes) möglich sein. — Es darf auch niemand befremden, daß die theoretischen Prinzipien des äußeren Mein und Dein sich im Intelligibelen verlieren und keine erweiterte Erkenntnis vorstellen: weil der Begriff der Freiheit, auf dem sie beruhen, keiner theoretischen Deduktion seiner Möglichkeit fähig ist und nur aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ) als einem Faktum derselben geschlossen werden kann.

---

a) „welche“? [Natorp, Stammler].
b) fehlt in der 2. Auflage.

§ 7.

Anwendung des Prinzips der Möglichkeit des äußeren Mein und Dein auf Gegenstände der Erfahrung.

Der Begriff eines bloß rechtlichen Besitzes ist kein empirischer (von Raum-[a]) und Zeitbedingungen abhängiger) Begriff, und gleichwohl hat er praktische [253] Realität, d. i. er muß auf Gegenstände der Erfahrung, deren Erkenntnis von jenen Bedingungen abhängig[b]) ist, anwendbar sein. — Das Verfahren mit dem Rechtsbegriffe in Ansehung der letzteren als des möglichen äußeren Mein und Dein ist folgendes: Der Rechtsbegriff, der bloß in der Vernunft liegt, kann nicht unmittelbar auf Erfahrungsobjekte und auf den Begriff eines empirischen Besitzes, sondern muß zunächst auf den reinen Verstandesbegriff eines Besitzes überhaupt angewandt werden, sodaß statt der Inhabung *(detentio)* als einer empirischen Vorstellung des Besitzes, der von allen Raumes- und Zeitbedingungen abstrahierende Begriff des Habens, und nur daß der Gegenstand als[c]) in meiner Gewalt *(in potestate mea positum esse)* sei, gedacht werde; da dann der Ausdruck des Äußeren nicht das Dasein in einem anderen Orte, als wo ich bin, oder meiner Willensentschließung und Annahme als in einer anderen Zeit wie der des Angebots, sondern nur einen von mir unterschiedenen Gegenstand bedeutet. Nun will die praktische Vernunft durch ihr Rechtsgesetz, daß ich das Mein und Dein in der Anwendung auf Gegenstände nicht nach sinnlichen Bedingungen, sondern abgesehen von denselben[d]), weil es eine Bestimmung der Willkür nach Freiheitsgesetzen betrifft, auch den Besitz desselben denke, indem nur ein Verstandesbegriff unter Rechtsbegriffe subsumiert werden kann. Also werde ich sagen: ich besitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz ist, als worauf ich mich wirk-

---

a) Kant: „Raum", korr. Vorländer; vgl. Zeile 18.
b) 2. Aufl.: „unabhängig".
c) über das „als" vgl. S. 3, Anm. a).
d) 2. Auflage: „demselben".

lich befinde. Denn die Rede ist hier nur von einem intellektuellen Verhältnis zum Gegenstande, sofern ich ihn in meiner Gewalt habe, (ein von Raumesbestimmungen unabhängiger Verstandesbegriff des Besitzes), und er ist mein, weil mein zu desselben beliebigem Gebrauch sich bestimmender Wille dem Gesetze der äußeren Freiheit nicht widerstreitet. Gerade darin, daß abgesehen vom Besitz in der Erscheinung (der Inhabung) dieses Gegenstandes meiner Willkür die praktische Vernunft den Besitz nach Verstandesbegriffen, nicht nach empirischen, sondern solchen, die *a priori* die Bedingungen desselben enthalten können, gedacht wissen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines solchen Begriffs vom Besitze *(possessio noumenon)* als einer allgemeingeltenden Gesetzgebung; denn eine solche ist in dem Ausdrucke enthalten: „dieser äußere Gegenstand ist mein"; weil allen anderen dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs desselben zu enthalten.

Die Art also, etwas außer mir als das Meine zu
[254] haben, ist die bloß|rechtliche Verbindung des Willens des Subjekts mit jenem Gegenstande, unabhängig von dem Verhältnisse zu demselben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines intelligibelen Besitzes. — Ein Platz auf der Erde ist nicht darum ein äußeres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme (denn es betrifft hier nur meine äußere Freiheit, mithin nur den Besitz meiner selbst, kein Ding außer mir, und ist also nur ein inneres Recht); sondern wenn ich ihn noch besitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen anderen Ort begeben habe, nur alsdann betrifft es mein äußeres Recht, und derjenige, der die fortwährende Besetzung dieses Platzes durch meine Person zur Bedingung machen wollte, ihn als das Meine zu haben, muß entweder behaupten, es sei gar nicht möglich, etwas Äußeres als das Seine zu haben (welches dem Postulat § 2 widerstreitet), oder er verlangt, daß, um dieses zu können, ich in zwei Orten zugleich sei; welches dann aber soviel sagt als: ich solle an einem Orte sein und auch nicht sein, wodurch er sich selbst widerspricht.

Dieses kann auch auf den Fall angewendet wer-

den, da ich ein Versprechen akzeptiert habe; denn da wird meine Habe und Besitz an dem Versprochenen dadurch nicht aufgehoben, daß der Versprechende zu einer Zeit sagt: diese Sache soll dein sein, eine Zeit hernach aber von ebenderselben Sache sagt: ich will jetzt, die Sache solle nicht dein sein. Denn es hat mit solchen intellektuellen Verhältnissen die Bewandtnis, als ob jener ohne eine Zeit zwischen beiden Deklarationen seines Willens gesagt hätte: sie soll dein sein, und auch: sie soll nicht dein sein, was sich dann selbst widerspricht.

Ebendasselbe gilt auch von dem Begriffe des rechtlichen Besitzes einer Person als zu der Habe des Subjekts gehörend (sein Weib, Kind, Knecht): daß nämlich diese häusliche Gemeinschaft und der wechselseitige Besitz des Zustandes aller Glieder derselben durch die Befugnis, sich *örtlich* voneinander zu trennen, nicht aufgehoben wird; weil es ein *rechtliches* Verhältnis ist, was sie verknüpft, und das äußere Mein und Dein hier, ebenso wie in den[a]) vorigen Fällen, gänzlich auf der Voraussetzung der Möglichkeit eines reinen Vernunftbesitzes ohne Inhabung beruht.

Zur Kritik der rechtlich-praktischen Vernunft im Begriffe des äußeren Mein und Dein wird diese eigentlich durch eine Antinomie der Sätze über die Möglichkeit eines solchen Besitzes genötigt; d. i. nur durch eine unvermeidliche Dialektik, in welcher Thesis und Anti|thesis beide auf [255]
die Gültigkeit zweier einander widerstreitenden Bedingungen gleichen Anspruch machen, wird die Vernunft auch in ihrem praktischen (das Recht betreffenden) Gebrauch genötigt, zwischen dem Besitz als Erscheinung und dem bloß durch den Verstand denkbaren einen Unterschied zu machen.

Der *Satz* heißt: *Es ist möglich*, etwas Äußeres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin.

Der *Gegensatz*: *Es ist nicht möglich*, etwas Äußeres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Besitz desselben bin.

---

a) „den" Zusatz des Herausgebers.

Auflösung: Beide Sätze sind wahr: der erstere, wenn ich den empirischen Besitz *(possessio phaenomenon)*, der andere, wenn ich unter diesem Worte den reinen intelligibelen Besitz *(possessio noumenon)* verstehe. — Aber die Möglichkeit eines intelligibelen Besitzes, mithin auch des äußeren Mein und Dein läßt sich nicht einsehen, sondern muß aus dem Postulat der praktischen Vernunft gefolgert werden, wobei es noch besonders merkwürdig ist: daß diese ohne Anschauungen, selbst ohne einer *a priori* zu bedürfen, sich durch bloße, vom Gesetze der Freiheit berechtigte Weglassung empirischer Bedingungen erweiterea[a]) und so synthetische Rechtssätze *a priori* aufstellen kann, deren Beweis (wie bald gezeigt werden soll) nachher in praktischer Rücksicht auf analytische Art geführt werden kann.

§ 8.

Etwas Äußeres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande möglich.

Wenn ich (wörtlich oder durch die Tat) erkläre: ich will, daß etwas Äußeres das Meine sein solle, so erkläre ich jeden[b]) anderen für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkür zu enthalten; eine Verbindlichkeit, die niemand ohne diesen meinen rechtlichen Akt haben würde. In dieser Anmaßung aber liegt zugleich das Bekenntnis: jedem anderen in Ansehung des äußeren Seinen wechselseitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu sein; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältnisses hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äußere Seine des anderen unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder andere dagegen
[256] gegen auch sicher stellt, er werde | in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Prinzip verhalten;

---

a) Hartenstein (Natorp): „erweitern".
b) 2. Aufl.: „jedem".

welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Akts bedarf, sondern schon im Begriffe einer äußeren rechtlichen Verpflichtung wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reziprozität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel enthalten ist. — Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äußeren, mithin zufälligen Besitzes nicht zum Zwangsgesetz für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch tun würde. Also ist nur ein jeden anderen verbindender, mithin kollektiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen), mit Macht begleiteten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äußeres Mein und Dein geben.

Folgesatz: Wenn es rechtlich möglich sein muß, einen äußeren Gegenstand als das Seine zu haben, so muß es auch dem Subjekt erlaubt sein, jeden anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Objekt kommt, zu nötigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.

§ 9.

Im Naturzustande kann doch ein wirkliches, aber nur provisorisches äußeres Mein und Dein statthaben.

Das Naturrecht im Zustande einer bürgerlichen Verfassung (d. i. dasjenige, was für die letztere aus Prinzipien *a priori* abgeleitet werden kann), kann durch die statutarischen Gesetze der letzteren nicht Abbruch leiden, und so bleibt das rechtliche Prinzip in Kraft: „Der, welcher nach einer Maxime verfährt, nach der es unmöglich wird, einen Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben, lädiert mich"; denn bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird. — Alle Garantie setzt also das Seine von jemandem (dem es gesichert wird) schon voraus. Mithin muß vor der

bürgerlichen Verfassung (oder von ihr *abgesehen*) ein äußeres Mein und Dein als möglich angenommen werden, und zugleich ein Recht, jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nötigen, mit uns in eine Verfassung zusammenzutreten, worin jenes gesichert werden kann. — Ein
[257] Besitz in | Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes, der allein auf einem Gesetz des gemeinsamen Willens gegründet werden kann, der also zu der *Möglichkeit* des letzteren zusammenstimmt, ist ein *provisorisch-rechtlicher* Besitz, wogegen derjenige, der in einem solchen *wirklichen* Zustande angetroffen wird, ein *peremtorischer* Besitz sein würde. — Vor dem Eintritt in diesen Zustand, zu dem das Subjekt bereit ist, widersteht er denen mit Recht, die dazu sich nicht bequemen und ihn in seinem einstweiligen Besitz stören wollen; weil der Wille aller anderen außer ihm selbst, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem gewissen Besitz abzustehen, bloß *einseitig* ist, mithin ebensowenig gesetzliche Kraft (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird) zum Widersprechen hat als jener zum Behaupten, indessen daß der letztere doch dies voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen Zustandes zusammenzustimmen. — Mit einem Worte: die Art, etwas Äußeres als das Seine im *Naturzustande* zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche *Präsumtion* für sich hat, ihn durch Vereinigung mit dem Willen aller in einer öffentlichen Gesetzgebung zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung *komparativ* für einen rechtlichen.

Dieses Prärogativ des Rechts aus dem empirischen Besitzstande nach der Formel: *Wohl dem, der im Besitz ist* (*beati possidentes*), besteht nicht darin, daß, weil er die Präsumtion eines *rechtlichen Mannes* hat, er nicht nötig habe, den Beweis zu führen, er besitze etwas rechtmäßig (denn das gilt nur im streitigen Rechte), sondern, weil[a]) nach dem Postulat der praktischen Ver-

a) „daß"? [Vorländer].

nunft jedermann das Vermögen zukommt, einen äußeren Gegenstand seiner Willkür als das Seine zu haben, mithin jede Inhabung ein Zustand ist, dessen Rechtmäßigkeit sich auf jenem Postulat durch einen Akt des vorhergehenden Willens gründet, und der, wenn nicht ein älterer Besitz eines anderen von ebendemselben Gegenstande dawider ist, also vorläufig, nach dem Gesetz der äußeren Freiheit jedermann, der mit mir nicht in den Zustand einer öffentlich gesetzlichen Freiheit treten will, von aller Anmaßung des Gebrauchs eines solchen Gegenstandes abzuhalten berechtigt, um dem Postulat der Vernunft gemäß eine Sache, die sonst praktisch vernichtet sein würde, seinem Gebrauch zu unterwerfen.

[258] Zweites Hauptstück.

Von der Art, etwas Äußeres zu erwerben.

§ 10.

Allgemeines Prinzip der äußeren Erwerbung.

Ich erwerbe etwas, wenn ich mache (*efficio*), daß etwas mein werde. Ursprünglich mein ist[a]) dasjenige Äußere, was auch ohne einen rechtlichen Akt mein ist. Eine Erwerbung aber ist ursprünglich[b]) diejenige, welche nicht von dem Seinen eines anderen abgeleitet ist.

Nichts Äußeres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es ursprünglich, d. i. ohne es von dem Seinen irgend eines anderen abzuleiten, erworben sein. — Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein (*communio*) kann nie als ursprünglich gedacht, sondern muß (durch einen äußeren rechtlichen Akt) erworben werden; obwohl der Besitz eines äußeren Gegenstandes ursprünglich nur[c]) gemeinsam sein kann. Auch[d]) wenn man sich (problematisch) eine ursprüngliche Gemeinschaft (*communio mei et tui originaria*) denkt, so muß sie doch von der uranfänglichen (*communio primaeva*) unterschieden werden, welche als in der ersten Zeit der Rechtsverhältnisse unter Menschen gestiftet angenommen wird und nicht wie die erstere auf Prinzipien, sondern nur auf Geschichte gegründet werden kann; wobei die letztere doch immer als er-

---

a) 2. Aufl.: „ist mein".
b) „Eine ursprüngliche Erwerbung aber ist"? [Natorp, Görland].
c) Kant: „und"; korr. Natorp, Görland, Stammler.
d) 1. Aufl.: „Doch".

worben und abgeleitet (*communio derivativa*) gedacht werden müßte.

Das Prinzip der äußeren Erwerbung ist nun: Was ich (nach dem Gesetze der äußeren Freiheit) in meine Gewalt bringe, und wovon als Objekt meiner Willkür Gebrauch zu machen ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe, endlich, was ich (gemäß der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es solle mein sein: das ist mein.

Die Momente (*attendenda*) der ursprünglichen Erwerbung sind also: 1. die Apprehension eines Gegenstandes, der keinem angehört, widrigenfalls sie der Freiheit anderer nach allgemeinen Gesetzen widerstreiten würde. Diese Apprehension ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkür im Raum und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist *possessio phaenomenon*[a]). 2. Die Bezeichnung (*declaratio*) des Besitzes dieses Gegenstandes und des Akts meiner Willkür, | jeden anderen davon abzuhalten. [259] 3. Die Zueignung (*appropriatio*) als Akt eines äußerlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkür verbunden wird. — Die Gültigkeit des letzteren Moments der Erwerbung, als worauf der Schlußsatz: der äußere Gegenstand ist mein, beruht, d. i. daß der Besitz als ein bloß rechtlicher gültig (*possessio noumenon*) sei, gründet sich darauf: daß, da alle diese Aktus rechtlich sind, mithin aus der praktischen Vernunft hervorgehen, und also in der Frage, was Rechtens ist, von den empirischen Bedingungen des Besitzes abstrahiert werden kann, der Schlußsatz: der äußere Gegenstand ist mein, vom sensibelen auf den intelligibelen Besitz richtig geführt wird.

Die ursprüngliche Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür heißt Bemächtigung (*occupatio*) und kann nicht anders als an körperlichen Dingen (Substanzen) stattfinden. Wo nun eine solche stattfindet, bedarf sie zur Bedingung des empirischen Besitzes die

---

a) Im Original steht die lateinische Bezeichnung in Klammern, der deutsche Ausdruck („Besitz in der Erscheinung“) ist also wohl ausgefallen.

Priorität der Zeit vor jedem anderen, der sich einer Sache bemächtigen will *(qui prior tempore, potior iure)*. Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkür; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrage zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen anderer abgeleitet sein. — Wie ein solcher Akt der Willkür, als jener ist, das Seine für jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. — Indessen ist die erste Erwerbung doch darum nicht[a]) sofort die ursprüngliche. Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung wäre eine solche, vor der keine vorhergehen darf, und doch wäre sie von dem besonderen Willen eines jeden abgeleitet und allseitig: da eine ursprüngliche Erwerbung nur aus dem einseitigen Willen hervorgehen kann.

Einteilung der Erwerbung des äußeren Mein und Dein.

1. Der Materie (dem Objekte) nach erwerbe ich entweder eine körperliche Sache (Substanz) oder die Leistung (Kausalität) eines anderen, oder diese andere Person selbst, d. i. den Zustand derselben, sofern ich ein Recht erlange, über denselben zu verfügen (das Commercium mit derselben).

[260] 2. Der Form (Erwerbungsart) nach ist es entweder ein Sachenrecht *(ius reale)*, oder persönliches Recht *(ius personale)*, oder ein dinglich-persönliches Recht *(ius realiter personale)* des Besitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer anderen Person als einer Sache.

3. Nach dem Rechtsgrunde *(titulus)* der Erwerbung; welches eigentlich kein besonderes Glied der Einteilung der Rechte, aber doch ein Moment der Art ihrer Ausübung ist: entweder durch den Akt einer einseitigen oder doppelseitigen oder allseitigen Willkür, wodurch etwas Äußeres *(facto, pacto, lege)* erworben wird.

a) Kant: „sofort nicht“

Erster Abschnitt.

Vom Sachenrecht.

§ 11.

Was ist ein Sachenrecht?

Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache *(ius reale, ius in re)*: „es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben“, ist eine richtige Nominaldefinition. — Aber was ist das, was da macht, daß ich mich wegen eines äußeren Gegenstandes an jeden Inhaber desselben halten und ihn *(per vindicationem)* nötigen kann, mich wieder in Besitz desselben zu setzen? Ist dieses äußere rechtliche Verhältnis meiner Willkür etwa ein unmittelbares Verhältnis zu einem körperlichen Dinge? So müßte derjenige, welcher sein Recht nicht unmittelbar auf Personen, sondern auf Sachen bezogen denkt, es sich freilich (obzwar nur auf dunkle Art) vorstellen: nämlich, weil dem Recht auf einer Seite eine Pflicht auf der anderen korrespondiert, daß die äußere Sache, ob sie zwar dem ersten Besitzer abhanden gekommen, diesem doch immer verpflichtet bleibe, d. i. sich jedem anmaßlichen anderen Besitzer weigere, weil sie jenem schon verbindlich ist, und so mein Recht, gleich einem die Sache begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden Genius, den fremden Besitzer immer an mich weise. Es ist also ungereimt, sich Verbindlichkeit einer Person gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältnis durch ein solches Bild zu versinnlichen und sich so auszudrücken.

Die Realdefinition würde daher so lauten müssen: Das Recht in | einer Sache ist ein Recht des Privat- [261]
gebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichem oder gestiftetem) Gesamtbesitze ich mit allen anderen bin. Denn das letztere ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, daß ich jeden anderen Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschließe *(ius contra quemlibet huius rei possessorem)*, weil, ohne einen solchen

Gesamtbesitz vorauszusetzen, sich gar nicht denken läßt, wie ich, der ich doch nicht im Besitz der Sache bin, von anderen, die es sind und sie brauchen, lädiert werden könne. — Durch einseitige Willkür kann ich keinen anderen verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er sonst keine Verbindlichkeit haben würde: also nur durch vereinigte Willkür aller[a]) in einem Gesamtbesitze. Sonst müßte ich mir ein Recht in einer Sache so[a]) denken, als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererst das Recht gegen jeden Besitzer derselben ableiten; welches eine ungereimte Vorstellungsart ist.

Unter dem Wort: Sachenrecht *(ius reale)* wird übrigens nicht bloß das Recht in einer Sache *(ius in re)*, sondern auch der Inbegriff aller Gesetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen, verstanden. — Es ist aber klar, daß ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äußeres Ding als das Seine haben oder erwerben könnte; weil zwischen ihm als Person und allen anderen äußeren Dingen als Sachen, es gar kein Verhältnis der Verbindlichkeit gibt. Es gibt also, eigentlich und buchstäblich verstanden, auch kein (direktes) Recht in einer Sache, sondern nur dasjenige wird so genannt, was jemandem gegen eine Person zukommt, die mit allen anderen (im bürgerlichen Zustande) im gemeinsamen Besitz[b]) ist.

§ 12.

Die erste Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens sein.

Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verstanden wird) ist in Ansehung alles Beweglichen auf demselben als Substanz, die Existenz des letzteren aber nur als Inhärenz zu betrachten und, sowie im theoretischen Sinne die Accidenzen nicht außerhalb der Substanz existieren können, so kann im praktischen

a) fehlt in der 2. Auflage.
b) „Besitz derselben"? [Natorp].

das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von jemandem sein, wenn dieser nicht vorher als im rechtlichen Besitz desselben befindlich (als das Seine desselben) angenommen wird.

Denn setzet, der Boden gehöre niemandem an; so [262] werde ich jede bewegliche Sache, die sich auf ihm befindet, aus ihrem Platze stoßen können, um ihn selbst einzunehmen, bis sie sich gänzlich verliert, ohne daß der Freiheit irgend eines anderen, der jetzt gerade nicht Inhaber desselben ist, dadurch Abbruch geschieht; alles aber, was zerstört werden kann, ein Baum, Haus usw. ist (wenigstens der Materie nach) beweglich, und wenn man die Sache, die ohne Zerstörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, ein Immobile nennt, so wird das Mein und Dein an jener nicht von der Substanz, sondern dem ihr Anhängenden verstanden, welches nicht die Sache selbst ist.

§ 13.

Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden, und der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung ist die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt.

Was das erste betrifft, so gründet sich dieser Satz auf dem Postulat der praktischen Vernunft (§ 2); das zweite auf folgenden Beweis.

Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Akt der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser[a]) Besitz *(possessio)*, der vom Sitz *(sedes)* als einem willkürlichen, mithin erworbenen dauernden Besitz unterschieden ist, ist ein gemeinsamer Besitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche als Kugelfläche: weil, wenn sie eine unendliche Ebene wäre, die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, daß sie in gar keine Gemeinschaft miteinander kämen, diese also nicht eine notwendige

---

a) 2. Aufl.: „Der".

Folge von ihrem Dasein auf Erden wäre. — Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Akt derselben vorhergeht (von der Natur selbst konstituiert ist), ist ein ursprünglicher Gesamtbesitz *(communio possessionis originaria)*, dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist, wie etwa der gedichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Gesamtbesitzes *(communio primaeva)*, sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der *a priori* das Prinzip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können.

[263] § 14.

Der rechtliche Akt dieser Erwerbung ist Bemächtigung *(occupatio)*.

Die Besitznehmung *(apprehensio)*, als der Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume *(possessionis physicae)*, stimmt unter keiner anderen Bedingung mit dem Gesetz der äußeren Freiheit von jedermann (mithin *a priori*) zusammen, als unter der der[a]) Priorität in Ansehung der Zeit, d. i. nur als erste Besitznehmung *(prior apprehensio)*, welche ein Akt der Willkür ist. Der Wille aber, die Sache (mithin auch ein bestimmter abgeteilter Platz auf Erden) solle mein sein, d. i. die Zueignung *(appropriatio)* kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht anders als einseitig *(voluntas unilateralis s. propria)* sein. Die Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür durch einseitigen Willen ist die Bemächtigung. Also kann die ursprüngliche Erwerbung desselben, mithin auch eines abgemessenen Bodens nur durch Bemächtigung *(occupatio)* geschehen.

Die Möglichkeit, auf solche Art zu erwerben, läßt sich auf keine Weise einsehen noch durch Gründe dartun, sondern ist die unmittelbare Folge aus dem Postulat der praktischen Vernunft. Derselbe Wille aber kann doch eine äußere Erwerbung nicht anders be-

---

a) Die 2. Auflage hat „der" nur einmal.

rechtigen, als nur sofern er in einem *a priori* vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkür aller, die in ein praktisches Verhältnis gegeneinander kommen können) absolut gebietenden Willen enthalten ist; denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger, nicht zufällig, sondern *a priori*, mithin notwendig vereinigter und darum gesetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieses seinem Prinzip ist Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich.

§ 15. [264]

Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas peremtorisch, dagegen im Naturzustande zwar auch, aber nur provisorisch erworben werden.

Die bürgerliche Verfassung, obzwar ihre Wirklichkeit subjektiv zufällig ist, ist gleichwohl objektiv, d. i. als Pflicht notwendig. Mithin gibt es in Hinsicht auf dieselbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur, dem alle äußere Erwerbung unterworfen ist.

Der empirische Titel der Erwerbung war die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung *(apprehensio physica)*, welchem, weil dem Besitz nach Vernunftbegriffen des Rechts nur ein Besitz in der Erscheinung untergelegt werden kann, der einer intellektuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) korrespondieren muß, und die den Satz gründet: „Was ich nach Gesetzen der äußeren Freiheit in meine Gewalt bringe, und will, es solle mein sein, das wird mein.“

Der Vernunfttitel der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines *a priori* vereinigten (notwendig zu vereinigenden) Willens aller liegen, welche hier als un-

umgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* stillschweigend vorausgesetzt wird; denn durch einseitigen Willen kann anderen eine Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden. — Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand. Also nur in Konformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet), mithin nur provisorisch kann etwas Äußeres ursprünglich erworben werden. — Die peremtorische Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt.

Gleichwohl ist jene provisorische dennoch eine wahre Erwerbung; denn nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft ist die Möglichkeit derselben, in welchem Zustande die Menschen nebeneinander sein mögen (also auch im Naturzustande), ein Prinzip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt ist durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzustande herauszugehen, und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremtorisch machen kann, zu treten.

[265] Es ist die Frage: Wie weit erstreckt sich die Befugnis der Besitznehmung eines Bodens? So weit als das Vermögen, ihn in seiner Gewalt zu haben, d. i. als der, so ihn sich zueignen will, ihn verteidigen kann; gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten. Danach müßte also auch der Streit über das freie oder verschlossene Meer entschieden werden; z. B. innerhalb der Weite, wohin die Kanonen reichen, darf niemand an der Küste eines Landes, das schon einem gewissen Staat zugehört, fischen, Bernstein aus dem Grunde der See holen u. dgl. — Ferner: Ist die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung u. dgl.) zur Erwerbung desselben notwendig? Nein! denn da diese Formen (der Spezifizierung) nur Accidenzen sind, so machen sie kein Objekt eines unmittelbaren Besitzes aus und können zu dem des Subjekts nur

gehören, sofern die Substanz vorher als das Seine desselben anerkannt ist. Die Bearbeitung ist, wenn es auf die Frage von der ersten Erwerbung ankommt, nichts weiter als ein äußeres Zeichen der Besitznehmung, welches man durch viele andere, die weniger Mühe kosten, ersetzen kann. — Ferner: Darf man wohl jemanden in dem *Akt* seiner Besitznehmung hindern, so daß keiner von beiden des Rechts der Priorität teilhaftig werde und so der Boden immer als keinem angehörig frei bleibe? *Gänzlich* kann diese Hinderung nicht stattfinden, weil der andere, um dieses tun zu können, sich doch auch selbst auf irgend einem benachbarten Boden befinden muß, wo er also selbst behindert werden kann zu sein, mithin eine *absolute* Verhinderung ein Widerspruch wäre; aber *respektiv* auf einen gewissen (zwischenliegenden) Boden, diesen als *neutral* zur Scheidung zweier Benachbarten unbenutzt liegen zu lassen, würde doch mit dem Rechte der Bemächtigung zusammen bestehen; aber alsdann gehört wirklich dieser Boden beiden gemeinschaftlich und ist nicht *herrenlos* (*res nullius*), ebendarum weil er von beiden dazu *gebraucht* wird, um sie voneinander zu scheiden. — Ferner: Kann man auf einem Boden, davon kein Teil das Seine von jemandem ist, doch eine Sache als die seine haben? Ja; wie in der Mongolei jeder sein Gepäck, was er hat, liegen lassen oder sein Pferd, was ihm entlaufen ist, als das Seine in seinen Besitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Gebrauch desselben also jedem einzelnen zusteht; daß aber jemand eine | bewegliche [266]
Sache auf dem Boden eines anderen als das Seine haben kann, ist zwar möglich, aber nur durch *Vertrag*. — Endlich ist die Frage: Können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerstehen, eine gewisse Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk oder den Ackerleuten oder diese den Pflanzern u. dgl.? Allerdings; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt *ansässig* machen wollen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer

Grenzen halten, eine Sache des bloßen Beliebens *(res merae facultatis)*.

Zuletzt kann noch gefragt werden: Ob, wenn uns weder die Natur noch der Zufall, sondern bloß unser eigener Wille in Nachbarschaft mit einem Volke bringt, welches keine Aussicht zu einer bürgerlichen Verbindung mit ihm verspricht, wir nicht in der Absicht, diese zu stiften und diese Menschen (Wilde) in einen rechtlichen Zustand zu versetzen (wie etwa die amerikanischen Wilden, die Hottentotten, die Neuholländer) befugt sein sollten, allenfalls mit Gewalt oder (welches nicht viel besser ist) durch betrügerischen Kauf, Kolonien zu errichten und so Eigentümer ihres Bodens zu werden und ohne Rücksicht auf ihren ersten Besitz Gebrauch von unserer Überlegenheit zu machen; zumal es die Natur selbst (als die das Leere verabscheut) so zu fordern scheint und große Landstriche in anderen Weltteilen an gesitteten Einwohnern sonst menschenleer geblieben wären, die jetzt herrlich bevölkert sind, oder gar auf immer bleiben müßten, und so der Zweck der Schöpfung vereitelt werden würde? Allein man sieht durch diesen Schleier der Ungerechtigkeit (Jesuitismus), alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen, leicht durch; diese Art der Erwerbung des Bodens ist also verwerflich.

Die Unbestimmtheit in Ansehung der Quantität sowohl als der Qualität des äußeren erwerblichen Objekts, macht diese Aufgabe (der einzigen ursprünglichen äußeren Erwerbung) unter allen zur schwersten sie aufzulösen. Irgend eine ursprüngliche Erwerbung des Äußeren aber muß es indessen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle sein. Daher kann man diese Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an sich unmöglich aufgeben. Aber wenn sie auch durch den ursprünglichen Vertrag aufgelöst wird, so wird, wenn dieser sich nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt, die Erwerbung doch immer nur provisorisch bleiben.

§ 16. [267]

Exposition des Begriffs einer ursprünglichen Erwerbung des Bodens.

Alle Menschen sind ursprünglich in einem Gesamtbesitz des Bodens der ganzen Erde *(communio fundi originaria)*, mit dem ihnen von Natur zustehenden Willen (eines jeden), denselben zu gebrauchen *(lex iusti)*, der wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkür des einen gegen die des anderen allen Gebrauch desselben aufheben würde, wenn nicht jener zugleich das Gesetz für diese enthielte, nach welchem einem jeden ein besonderer Besitz auf dem gemeinsamen Boden bestimmt werden kann *(lex iuridica)*. Aber das austeilende Gesetz des Mein und Dein eines jeden am Boden kann nach dem Axiom der äußeren Freiheit nicht anders als aus einem ursprünglich und *a priori* vereinigten Willen (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Akt voraussetzt), mithin nur im bürgerlichen Zustande hervorgehen *(lex iustitiae distributivae)*, der allein, was recht, was rechtlich und was Rechtens ist, bestimmt. — In diesem Zustande aber, d. i. vor Gründung und doch in Absicht auf denselben, d. i. provisorisch, nach dem Gesetz der äußeren Erwerbung zu verfahren, ist Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens, jedermann zu verbinden, den Akt der Besitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einseitig ist, als gültig[a]) anzuerkennen; mithin ist eine provisorische Erwerbung des Bodens mit allen ihren rechtlichen Folgen möglich.

Eine solche Erwerbung aber bedarf doch und hat auch eine Gunst des Gesetzes *(lex permissiva)* in Ansehung der Bestimmung der Grenzen des rechtlich möglichen Besitzes für sich; weil sie vor dem rechtlichen Zustande vorhergeht und, als bloß dazu einleitend, noch nicht peremtorisch ist; welche Gunst sich aber nicht weiter erstreckt als bis zur Einwilligung anderer (teilnehmender) zu Errichtung des[b]) letzteren, bei

a) „ist, als gültig" fehlt in der 2. Auflage.
b) 2. Aufl.: „der".

dem Widerstande derselben aber in diesen (den bürgerlichen) zu treten, und solange derselbe währt, allen Effekt einer rechtmäßigen Erwerbung bei sich führt, weil dieser Ausgang auf Pflicht gegründet ist.

[268] § 17.

Deduktion des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung.

Wir haben den Titel der Erwerbung in einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, mithin unter Raumesbedingungen eines äußeren Besitzes, die Erwerbungsart aber in den empirischen Bedingungen der Besitznehmung *(apprehensio)*, verbunden mit dem Willen, den äußeren Gegenstand als den seinigen zu haben, gefunden. Nun ist noch nötig, die Erwerbung selbst, d. i. das äußere Mein und Dein, was aus beiden gegebenen Stücken folgt, nämlich den intelligibelen Besitz *(possessio noumenon)* des Gegenstandes nach dem, was sein Begriff enthält, aus den Prinzipien der reinen rechtlich-praktischen Vernunft zu entwickeln.

Der Rechtsbegriff vom äußeren Mein und Dein, sofern es Substanz ist, kann, was das Wort außer mir betrifft, nicht einen anderen Ort, als wo ich bin, bedeuten: denn er ist ein Vernunftbegriff; sondern, da unter diesen nur ein reiner Verstandesbegriff subsumiert werden kann, bloß etwas von mir Unterschiedenes und den eines nicht empirischen Besitzes (der gleichsam fortdauernden Apprehension), sondern nur den des in meiner Gewalt-Habens (die Verknüpfung desselben mit mir als subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs) des äußeren Gegenstandes, welcher ein reiner Verstandesbegriff ist, bedeuten.[a]) Nun ist die Weglassung oder das Absehen (Abstraktion) von diesen sinnlichen Bedingungen des Besitzes, als eines Verhältnisses der Person zu Gegenständen, die keine Verbindlichkeit haben, nichts anderes als das Verhältnis einer Person zu Personen,

---

a) Vermutlich sollte die zweite Definition von „sondern nur“ an die Stelle der ersten („sondern da“ bis „Apprehension“) treten und ist jene nur aus Versehen stehen geblieben.

diese alle durch den Willen der ersteren, sofern er dem Axiom der äußeren Freiheit, dem Postulat des Vermögens und der allgemeinen Gesetzgebung des *a priori* als vereinigt gedachten Willens gemäß ist, in Ansehung des Gebrauchs der Sachen zu verbinden, welches also der intelligibele Besitz derselben, d. i. der durchs bloße Recht, ist, obgleich der Gegenstand (die Sache, die ich besitze) ein Sinnenobjekt ist.

Daß die erste Bearbeitung, Begrenzung oder überhaupt Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung desselben, d. i. der Besitz des Accidens nicht einen[a]) Grund des rechtlichen Besitzes der Substanz abgeben könne, sondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel *(accessorium sequitur suum principale)* aus | [269] dem Eigentum der Substanz gefolgert werden müsse, und daß der, welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiß verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den ersteren verloren hat, ist für sich selbst so klar, daß man jene so alte und noch weit und breit herrschende Meinung schwerlich einer anderen Ursache zuschreiben kann als der ingeheim obwaltenden Täuschung, Sachen zu personifizieren und, gleich als ob jemand sie sich durch an sie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem anderen als ihm zu Diensten zu stehen, unmittelbar gegen sie sich ein Recht zu denken; denn wahrscheinlicherweise würde man auch nicht so leichten Fußes über die natürliche Frage (von der oben schon Erwähnung geschehen) weggeglitten sein: „Wie ist ein Recht in einer Sache möglich?“ Denn das Recht gegen einen jeden Besitzer einer Sache bedeutet nur die Befugnis der besonderen Willkür zum Gebrauch eines Objekts, sofern sie als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten und mit dem Gesetz desselben zusammenstimmend gedacht werden kann.

Was die Körper auf einem Boden betrifft, der schon der meinige ist, so gehören sie, wenn sie

---

a) Kant: „ein“.

sonst keines anderen sind, **mir** zu, ohne daß ich zu diesem Zweck eines besonderen rechtlichen Akts bedürfte (nicht *facto,* sondern *lege*); nämlich, weil sie als der Substanz inhärierende Accidenzen betrachtet werden können *(iure rei meae),* wozu auch alles gehört, was mit meiner Sache so verbunden ist, daß ein anderer sie von dem Meinen nicht trennen kann, ohne dieses selbst zu verändern (z. B. Vergoldung, Mischung eines mir zugehörigen Stoffes mit anderen Materien, Anspülung oder auch Veränderung des anstoßenden Strombettes und dadurch geschehende Erweiterung meines Bodens usw.). Ob aber der erwerbliche Boden sich noch weiter als das Land, nämlich auch auf eine Strecke des Seegrundes hinaus (das Recht, noch an meinen Ufern zu fischen oder Bernstein herauszubringen u. dgl.) sich ausdehnen lasse, muß nach ebendenselben Grundsätzen beurteilt werden. Soweit ich aus meinem Sitze mechanisches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff anderer zu sichern (z. B. soweit die Kanonen vom Ufer abreichen), gehört er[a]) zu meinem Besitz, und das Meer ist bis dahin geschlossen *(mare clausum).* Da aber auf dem weiten Meere selbst kein Sitz möglich ist, so kann der Besitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden, und offene See ist
[270] frei *(mare liberum).* Das | Stranden aber, es sei der Menschen oder der ihnen zugehörigen Sachen, kann als unvorsätzlich von dem Strandeigentümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden; weil es nicht Läsion (ja überhaupt kein Faktum) ist, und die Sache, die auf einen Boden geraten ist, der doch irgend einem angehört, nicht als *res nullius* behandelt werden kann. Ein Fluß dagegen kann, soweit der Besitz seines Ufers reicht, so gut wie ein jeder Landboden, unter obbenannten Einschränkungen ursprünglich von dem erworben werden, der im Besitz beider Ufer ist.

* *
*

a) „er“, Zusatz Hartensteins.

Der äußere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von jemandem ist, ist dessen Eigentum *(dominium)*, welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Accidenzen der Substanz) inhärieren, über welche also der Eigentümer *(dominus)* nach Belieben verfügen kann *(ius disponendi de re sua)*. Aber hieraus folgt von selbst, daß ein solcher Gegenstand nur eine körperliche Sache (gegen die man keine Verbindlichkeit hat) sein könne, daher ein Mensch sein eigener Herr *(sui iuris)*, aber nicht Eigentümer von sich selbst (*sui dominus*, über sich nach Belieben disponieren zu können), geschweige denn von anderen Menschen sein kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist; wiewohl dieser Punkt, der zum Rechte der Menschheit, nicht dem der Menschen gehört, hier nicht seinen eigentlichen Platz hat, sondern nur beiläufig zum besseren Verständnis des kurz vorher Gesagten angeführt wird. — Es kann ferner zwei volle Eigentümer einer und derselben Sache geben ohne ein gemeinsames Mein und Dein, sondern nur als gemeinsame Besitzer dessen, was nur einem als das Seine zugehört, wenn von den sogenannten Miteigentümern *(condomini)* einem nur der ganze Besitz ohne Gebrauch, dem anderen aber aller Gebrauch der Sache samt dem Besitz zukommt, jener also *(dominus directus)* diesen *(dominus utilis)* nur auf die Bedingung einer beharrlichen Leistung restringiert, ohne dabei seinen Gebrauch zu limitieren.

Zweiter Abschnitt. [271]

Vom persönlichen Recht.

§ 18.

Der Besitz der Willkür eines anderen als Vermögen, sie durch die meine nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen Tat zu bestimmen, (das äußere Mein

und Dein in Ansehung der Kausalität eines anderen) ist ein Recht (dergleichen ich mehrere gegen ebendieselbe Person oder gegen andere haben kann); der Inbegriff (das System) der Gesetze aber, nach welchen ich in diesem Besitz sein kann, das persönliche Recht, welches nur ein einziges ist.

Die Erwerbung eines persönlichen Rechts kann niemals ursprünglich und eigenmächtig sein (denn eine solche würde nicht dem Prinzip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkür mit der Freiheit von jedermann gemäß, mithin unrecht sein). Ebenso kann ich auch nicht durch rechtswidrige Tat eines anderen *(facto iniusto alterius)* erwerben; denn wenn diese Läsion mir auch selbst widerfahren wäre und ich von dem anderen mit Recht Genugtuung fordern kann, so wird dadurch doch nur das Meine unvermindert erhalten, nichts über das, was ich schon vorher hatte, erworben.

Erwerbung durch die Tat eines anderen, zu der ich diesen nach Rechtsgesetzen bestimme, ist also jederzeit von dem Seinen des anderen abgeleitet, und diese Ableitung als rechtlicher Akt kann nicht durch diesen als einen negativen Akt, nämlich der Verlassung oder einer auf das Seine geschehenen Verzichttuung *(per derelictionem aut renunciationem)* geschehen, denn dadurch wird nur das Seine eines oder des anderen aufgehoben, aber nichts erworben; — sondern allein durch Übertragung *(translatio)*, welche nur durch einen gemeinschaftlichen Willen möglich ist, vermittelst dessen der Gegenstand immer in die Gewalt des einen oder[a]) des anderen kommt, alsdann einer seinem Anteile an dieser Gemeinschaft entsagt und so das Objekt durch Annahme desselben (mithin einen positiven Akt der Willkür) das Seine wird. — Die Übertragung seines Eigentums an einen anderen ist die Veräußerung. Der Akt der vereinigten Willkür zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des einen auf den anderen übergeht, ist der Vertrag.

[272] § 19.

In jedem Vertrage sind zwei vorbereitende und zwei konstituierende rechtliche Akte der Willkür; die beiden ersteren (die des Traktierens) sind das

a) Schöndörffer: „und“

Angebot *(oblatio)* und die Billigung *(approbatio)* desselben; die beiden anderen (nämlich des Abschließens) sind das Versprechen *(promissum)* und die Annehmung *(acceptatio)*. — Denn ein Anerbieten kann nicht eher ein Versprechen heißen, als wenn ich vorher urteile, das Angebotene *(oblatum)* sei etwas, was dem Promissar angenehm sein könne; welches durch die zwei ersteren[a]) Deklarationen angezeigt, durch diese allein aber noch nichts erworben wird.

Aber weder durch den besonderen Willen des Promittenten noch den des Promissars (als Acceptanten) geht das Seine des ersteren zu dem letzteren über, sondern nur durch den vereinigten Willen beider, mithin sofern beider Wille zugleich deklariert wird. Nun ist dies aber durch empirische Aktus der Deklaration, die einander notwendig in der Zeit folgen müssen und niemals zugleich sind, unmöglich. Denn wenn ich versprochen habe und der andere nun acceptieren will, so kann ich während der Zwischenzeit (so kurz sie auch sein mag) es mich gereuen lassen, weil ich vor der Acceptation noch frei bin; sowie andererseits der Acceptant ebendarum an seine auf das Versprechen folgende Gegenerklärung auch sich nicht für gebunden halten darf. — Die äußeren Förmlichkeiten *(solemnia)* bei Schließung des Vertrags (der Handschlag oder die Zerbrechung eines von beiden Personen angefaßten Strohhalms [*stipula*]) und alle hin und her geschehene Bestätigungen seiner vorherigen Erklärung beweisen vielmehr die Verlegenheit der Paziszenten, wie und auf welche Art sie die immer nur aufeinander folgenden Erklärungen als in einem Augenblicke zugleich existierend vorstellig machen wollen; was ihnen doch nicht gelingt, weil es immer nur in der Zeit einander folgende Aktus sind, wo, wenn der eine Akt ist, der andere entweder noch nicht oder nicht mehr ist.

Aber die transzendentale Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle diese Schwierigkeiten heben. In einem rechtlichen äußeren Verhältnisse wird meine Besitznehmung der Will-

---

a) 2. Aufl.: „ersten“.

kür eines anderen (und so wechselseitig) als Bestimmungsgrund desselben zu einer Tat zwar erst empirisch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkür eines jeden von beiden in der Zeit, als sinnlicher Bedingung der Apprehension, gedacht, wo beide [273] rechtliche Akte immer nur aufein|ander folgen; weil[a]) jenes Verhältnis (als ein rechtliches) rein intellektuell ist, durch den Willen als ein gesetzgebendes Vernunftvermögen jener Besitz als ein intelligibeler *(possessio noumenon)* nach Freiheitsbegriffen mit Abstraktion von jenen empirischen Bedingungen als das Mein oder Dein vorgestellt; wo beide Akte, des Versprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, sondern (gleich als *pactum re initum*) aus einem einzigen gemeinsamen Willen hervorgehend, welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird, und der Gegenstand *(promissum)* durch Weglassung der empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft als erworben vorgestellt wird.

Daß dieses die wahre und einzig mögliche Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag sei, wird durch die mühselige und doch immer vergebliche Bestrebung der Rechtsforscher (z. B. Moses Mendelssohns in seinem *Jerusalem*) zur Beweisführung jener Möglichkeit hinreichend bestätigt. — Die Frage war: Warum soll ich mein Versprechen halten? Denn daß ich es soll, begreift ein jeder von selbst. Es ist aber schlechterdings unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen; ebenso wie es für den Geometer unmöglich ist, durch Vernunftbeschlüsse zu beweisen, daß ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse (ein analytischer Satz), deren zwei aber zusammengenommen größer sein müssen als die dritte (ein synthetischer, beide aber *a priori*). Es ist ein Postulat der reinen (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abstrahierenden) Vernunft, und die Lehre der Möglichkeit der Abstraktion von

---

a) „weil aber“? [Natorp].

jenen Bedingungen, ohne daß dadurch der Besitz desselben aufgehoben wird, ist selbst die Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag; sowie es in dem vorigen Titel die Lehre von der Erwerbung durch Bemächtigung der äußeren Sache war.

§ 20.

Was ist aber das Äußere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Da es nur die Kausalität der Willkür des anderen in Ansehung einer mir versprochenen Leistung ist, so erwerbe ich dadurch unmittelbar nicht eine äußere Sache, sondern eine Tat desselben, dadurch jene Sache in meine | [274] Gewalt gebracht wird, damit ich sie zu der meinen mache. — Durch den Vertrag also erwerbe ich das Versprechen eines anderen (nicht das Versprochene), und doch kommt etwas zu meiner äußeren Habe hinzu; ich bin **vermögender** *(locupletior)* geworden, durch Erwerbung einer aktiven Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des anderen. — Dieses mein **Recht** aber ist nur ein **persönliches**, nämlich gegen eine **bestimmte** physische Person und zwar auf ihre Kausalität (ihre Willkür) zu wirken, mir etwas zu leisten, nicht ein **Sachenrecht** gegen diejenige **moralische Person**, welche nichts anderes als die Idee der *a priori* **vereinigten Willkür aller** ist, und wodurch ich allein ein **Recht gegen jeden Besitzer derselben** erwerben kann; als worin alles **Recht in einer Sache** besteht.

Die Übertragung des Meinen durch Vertrag geschieht nach dem Gesetz der Stetigkeit *(lex continui)*, d. i. der Besitz des Gegenstandes ist während diesem Akt keinen Augenblick unterbrochen, denn sonst würde ich in diesem Zustande einen Gegenstand als etwas, das keinen Besitzer hat *(res vacua)*, folglich ursprünglich erwerben; welches dem Begriff des Vertrages widerspricht. — Diese Stetigkeit aber bringt es mit sich, daß nicht eines von beiden *(promittentis et acceptantis)* besonderer, sondern ihr vereinigter Wille derjenige ist, welcher das Meine auf den anderen überträgt; also nicht auf die Art, daß der Ver-

sprechende zuerst seinen Besitz zum Vorteil des naderen verläßt *(derelinquit)* oder seinem Recht entsagt *(renunciat)* und der andere sogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Translation ist also ein Akt, in welchem der Gegenstand einen Augenblick beiden zusammen angehört, sowie in der parabolischen Bahn eines geworfenen Steins dieser im Gipfel derselben einen Augenblick als im Steigen und Fallen zugleich begriffen betrachtet werden kann, und so allererst von der steigenden Bewegung zum Fallen übergeht.

§ 21.

Eine Sache wird in einem Vertrage nicht durch Annehmung *(acceptatio)* des Versprechens, sondern nur durch Übergabe *(traditio)* des Versprochenen erworben. Denn alles Versprechen geht auf eine Leistung und, wenn das Versprochene eine Sache ist,
[275] kann jene nicht anders entrichtet[a]) [werden, als durch einen Akt, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz derselben gesetzt wird; d. i. durch die Übergabe. Vor dieser also und dem Empfang ist die Leistung noch nicht geschehen; die Sache ist von dem einen zu dem anderen noch nicht übergegangen, folglich von diesem nicht erworben worden, mithin das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches und wird nur durch die Tradition ein dingliches Recht.

Der Vertrag, auf den unmittelbar die Übergabe folgt *(pactum re initum)*, schließt alle Zwischenzeit zwischen der Schließung und Vollziehung aus und bedarf keines besonderen noch zu erwartenden Akts, wodurch das Seine des einen auf den anderen übertragen wird. Aber wenn zwischen beiden noch eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Übergabe bewilligt ist, fragt sich: ob die Sache schon vor dieser durch den Vertrag das Seine des Acceptanten geworden, und das Recht des letzteren ein Recht in der Sache

---

a) Kant: „errichtet"; korr. Natorp.

sei, oder ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Übergabe betrifft, dazu kommen müsse, mithin das Recht durch die bloße Acceptation nur ein persönliches sei und allererst durch die Übergabe ein Recht in der Sache werde? — Daß es sich hiermit wirklich so, wie das letztere besagt, verhalte, erhellt aus nachfolgendem:

Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, schließe und nehme es zugleich mit in meinen Stall oder sonst in meinen physischen Besitz, so ist es mein *(vi pacti re initi)*, und mein Recht ist ein Recht in der Sache; lasse ich es aber in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber besonders auszumachen, in wessen physischem Besitz (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung *(apprehensio)*, mithin vor dem Wechsel des Besitzes sein solle, so ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nämlich den Verkäufer, von ihm in den Besitz gesetzt zu werden *(poscendi traditionem)*, als subjektive Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs desselben, d. i. mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens *(praestatio)*, mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Nun kann ich, wenn der Vertrag nicht zugleich die Übergabe (als *pactum re initum*) enthält, mithin eine Zeit zwischen dem Abschluß desselben und der Besitznehmung des Erworbenen verläuft, in dieser Zeit nicht | [276] anders zum Besitz gelangen als dadurch, daß ich einen besonderen rechtlichen, nämlich einen Besitzakt *(actum possessorium)* ausübe, der einen besonderen Vertrag ausmacht, und dieser ist, daß ich sage: ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn daß dieser eine Sache zum Gebrauche eines anderen auf eigene Gefahr in seine Gewahrsame nehmen werde, versteht sich nicht von selbst, sondern dazu gehört ein besonderer Vertrag, nach welchem der Veräußerer seiner Sache innerhalb

der bestimmten Zeit noch immer Eigentümer bleibt (und alle Gefahr, die die Sache treffen möchte, tragen muß), der Erwerbende aber nur dann, wann er über diese Zeit zögert, von dem Verkäufer dafür angesehen werden kann, als sei sie ihm überliefert. Vor diesem Besitzakt ist also alles durch den Vertrag Erworbene nur ein persönliches Recht, und der Promissar kann eine äußere Sache nur durch Tradition erwerben.

Dritter Abschnitt.

Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

§ 22.

Dieses Recht ist das des Besitzes eines äußeren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben als einer Person. — Das Mein und Dein nach diesem Recht ist das häusliche und das Verhältnis in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluß (der Person des einen auf das andere) nach dem Prinzip der äußeren Freiheit (Kausalität) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen heißt. — Die Erwerbungsart dieses Zustandes und in demselben geschieht weder durch eigenmächtige Tat *(facto)* noch durch bloßen Vertrag *(pacto)*, sondern durchs Gesetz *(lege)*, welches, weil es kein Recht in einer Sache, auch nicht ein bloßes Recht gegen eine Person, sondern auch ein Besitz derselben zugleich ist, ein über alles Sachen- und persönliche hinausliegendes Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person sein muß, welches ein natürliches Erlaubnisgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist.

---

a) „in einer Sache, auch nicht ein bloßes Recht" fehlt in der 2. Auflage.

§ 23. [277]

Die Erwerbung nach diesem Gesetz ist dem Gegenstande nach dreierlei: der Mann erwirbt ein Weib, das Paar erwirbt Kinder und die Familie Gesinde. — Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräußerlich und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das allerpersönlichste.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

erster Titel:

Das Eherecht.

§ 24.

Geschlechtsgemeinschaft *(commercium sexuale)* ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht *(usus membrorum et facultatum sexualium alterius)*, und entweder ein natürlicher (wodurch seines Gleichen erzeugt werden kann) oder unnatürlicher Gebrauch, und dieser entweder an einer Person ebendesselben Geschlechts, oder einem Tiere von einer anderen als der Menschen-Gattung; welche Übertretungen der Gesetze, unnatürliche Laster *(crimina carnis contra naturam)*, die auch unnennbar heißen, als Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden können.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nun entweder die nach der bloßen tierischen Natur *(vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio)* oder nach dem Gesetz. — Die letztere ist die Ehe *(matrimonium)*, d. i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. — Der Zweck, Kinder zu erzeugen und zu erziehen, mag immer ein Zweck der Natur sein, zu welchem sie die Neigung der Geschlechter gegeneinander einpflanzte; aber daß der Mensch, der sich verehelicht, diesen Zweck sich vorsetzen müsse, wird zur Rechtmäßigkeit dieser seiner Verbindung nicht erfordert; denn sonst würde, wenn

das Kinderzeugen aufhört, die Ehe sich zugleich von selbst auflösen.

Es ist nämlich, auch unter Voraussetzung der Lust zum wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechts- [278] eigenschaften, der Ehevertrag kein beliebiger, | sondern durchs Gesetz der Menschheit notwendiger Vertrag; d. i. wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig genießen wollen, so *müssen* sie sich notwendig verehelichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft notwendig.

§ 25.

Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein *Genuß*, zu dem sich ein Teil dem anderen hingibt. In diesem Akt macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person von der anderen *gleich als Sache* erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmaßes am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person, weil diese eine absolute Einheit ist; folglich ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuß des anderen nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch *allein* unter derselben möglich. Daß aber dieses *persönliche* Recht es doch zugleich *auf dingliche Art* sei, gründet sich darauf, weil, wenn eines der Eheleute sich verlaufen oder sich in eines anderen Besitz gegeben hat, das andere es jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.

§ 26.

Aus denselben Gründen ist das Verhältnis der Verehelichten ein Verhältnis der *Gleichheit* des Besitzes, sowohl der Personen, die einander wechselseitig besitzen (folglich nur in *Monogamie*, denn in einer

Polygamie gewinnt die Person, die sich weggibt, nur einen Teil desjenigen, dem sie ganz anheim fällt, und macht sich also zur bloßen Sache), als auch der Glücksgüter, wobei sie doch die Befugnis haben, sich, obgleich nur durch einen besonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Teils derselben zu begeben.

Daß der Konkubinat keines zu Recht beständigen Kontrakts fähig sei, so wenig als die Verdingung einer Person zum einmaligen Genuß *(pactum fornicationis)*, folgt aus dem obigen Grunde. Denn | was den letzteren Vertrag betrifft, so wird [279] jedermann gestehen, daß die Person, welche ihn geschlossen hat, zur Erfüllung ihres Versprechens rechtlich nicht angehalten werden könnte, wenn es ihr gereuete; und so fällt auch der erstere, nämlich der des Konkubinats, (als *pactum turpe*) weg, weil dieser ein Kontrakt der Verdingung *(locatio-conductio)* sein würde, und zwar eines Gliedmaßes zum Gebrauch eines anderen, mithin wegen der unzertrennlichen Einheit der Glieder an einer Person diese[a)] sich selbst als Sache der Willkür des anderen hingeben würde; daher jeder Teil den eingegangenen Vertrag mit dem anderen aufheben kann, sobald es ihm beliebt, ohne daß der andere über Läsion seines Rechts gegründete Beschwerde führen kann. — Ebendasselbe gilt auch von der Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Teile zur größeren Herrschaft des einen Teils über den anderen zu benutzen; denn in der Tat ist sie nach dem bloßen Naturrecht vom Konkubinat nicht unterschieden und keine wahre Ehe. — Wenn daher die Frage ist: ob es auch der Gleichheit der Verehelichten als solcher widerstreite, wenn das Gesetz von dem Manne in Verhältnis auf das Weib sagt: Er soll dein Herr (er der befehlende, sie der gehorchende Teil) sein, so kann dieses nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden, wenn dieser Herrschaft nur die natürliche Überlegenheit des Vermögens

a) 2. Auflage: „die“.

des Mannes über das weibliche in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesses des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts[a]) zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher selbst aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Ansehung des Zwecks abgeleitet werden kann.

§ 27.

Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung *(copula carnalis)* vollzogen. Ein Vertrag zweier Personen beiderlei Geschlechts, mit dem geheimen Einverständnis, entweder sich der fleischlichen Gemeinschaft zu enthalten oder mit dem Bewußtsein eines oder beider Teile, dazu unvermögend zu sein, ist ein simulierter Vertrag und stiftet keine Ehe; kann auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöst werden. Tritt aber das Unvermögen nur nachher ein, so kann jenes Recht durch diesen unverschuldeten Zufall nichts einbüßen.

[280] Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geschieht also nicht *facto* (durch die Beiwohnung) ohne vorhergehenden Vertrag, auch nicht *pacto* (durch den bloßen ehelichen Vertrag ohne nachfolgende Beiwohnung), sondern nur *lege:* d. i. als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, in eine Geschlechtsverbindung nicht anders als vermittelst des wechselseitigen Besitzes der Personen, als welcher nur durch den gleichfalls wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigentümlichkeiten seine Wirklichkeit erhält, zu treten.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

zweiter Titel:

Das Elternrecht.

§ 28.

Gleichwie aus der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. gegen die Menschheit in seiner eigenen Person ein Recht *(ius personale)* beider Geschlechter entsprang, sich als Personen wechselseitig einander auf

a) Mellin: „das .. gegründete Recht".

dingliche Art durch Ehe zu erwerben: so folgt aus der Zeugung in dieser Gemeinschaft eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr Erzeugnis; d. i. die Kinder als Personen haben hiermit zugleich ein ursprünglich-angeborenes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die[a]) Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten; und zwar durchs Gesetz *(lege)* unmittelbar, d. i. ohne daß ein besonderer rechtlicher Akt dazu erforderlich ist.

Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen*): so ist es eine in prakti-

---

*) Selbst nicht, wie es möglich ist, daß Gott freie Wesen erschaffe; denn da wären, wie es scheint, alle künftigen Handlungen derselben, durch jenen ersten Akt vorherbestimmt, in der Kette der Naturnotwendigkeit enthalten, mithin nicht frei. Daß sie aber (wir Menschen) doch frei sind, beweist der kategorische Imperativ in moralisch-praktischer Absicht, wie durch einen Machtspruch der Vernunft, ohne daß diese doch die Möglichkeit dieses Verhältnisses einer Ursache zur Wirkung in theoretischer[b]) begreiflich machen kann, weil beide übersinnlich sind. — Was man ihr hierbei allein zumuten kann, wäre bloß: daß sie beweise, es sei in dem Begriffe von einer Schöpfung freier Wesen kein Widerspruch; und dieses kann dadurch gar wohl geschehen, daß gezeigt wird: der Widerspruch ereigne sich nur dann, wenn mit der Kategorie der Kausalität zugleich die Zeitbedingung, die im Verhältnis zu Sinnenobjekten nicht vermieden werden kann (daß nämlich der Grund einer Wirkung vor dieser vorhergehe), auch in das Verhältnis des Übersinnlichen zueinander hinübergezogen wird (welches auch wirklich, wenn jener Kausalbegriff in theoretischer Absicht objektive Realität bekommen soll, geschehen müßte); er — der Widerspruch — aber verschwinde, wenn in moralisch-praktischer, mithin nicht-sinnlicher Absicht die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.

Der philosophische Rechtslehrer wird diese Nachforschung bis zu den ersten Elementen der Transszendentalphilosophie in einer Metaphysik der Sitten nicht für un-

---

a) „die“ fehlt in der 2. Auflage.
b) sc. Absicht; Hartenstein setzt hinzu: „Hinsicht“.

[281] scher | Hinsicht ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herübergebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, soviel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. — Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigentum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil sie[a] an ihm nicht bloß ein Weltwesen, sondern auch einen Weltbürger in einen Zustand herüberzogen[b], der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.

§ 29.

Aus dieser Pflicht entspringt auch notwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes, solange es des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmaßen, imgleichen des Verstandesgebrauchs noch nicht mächtig ist, außer der Ernährung und Pflege es zu erziehen, und sowohl pragmatisch, damit es künftig sich selbst erhalten und fortbringen könne, als auch moralisch, weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen würde, — es zu bilden; alles bis zur Zeit der Entlassung *(emancipatio)*, da diese sowohl ihrem väterlichen Recht zu befehlen als auch allem Anspruch auf Kostenerstattung für ihre bisherige Verpflegung und Mühe entsagen, wofür und nach vollendeter Erziehung sie der Kinder ihre Verbindlichkeit (gegen die Eltern) nur als bloße Tugendpflicht, nämlich als Dankbarkeit in Anschlag bringen können.

[282] Aus dieser[c] Persönlichkeit der ersteren folgt nun

---

nötige Grübelei erklären, die sich in zwecklose Dunkelheit verliert, wenn er die Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe und doch auch die Notwendigkeit, hierin den Rechtsprinzipien genug zu tun, in Überlegung zieht.

---

a) „sie" Zusatz Hartensteins und Schuberts.
b) Akademie-Ausgabe: „herüber gezogen".
c) „der"? [Natorp].

auch, daß, da die Kinder nie als Eigentum der Eltern angesehen werden können, aber doch zum Mein und Dein derselben gehören (weil sie gleich den Sachen im Besitz der Eltern sind und aus jedes anderen Besitz selbst wider ihren Willen in diesen zurückgebracht werden können), das Recht der ersteren kein bloßes Sachenrecht, mithin nicht veräußerlich *(ius personalissimum)*, aber auch nicht ein bloß persönliches, sondern ein auf dingliche Art persönliches Recht ist.

Hierbei fällt also in die Augen, daß der Titel eines auf dingliche Art persönlichen Rechts in der Rechtslehre noch über dem des Sachen- und persönlichen Rechts notwendig hinzukommen müsse, jene bisherige Einteilung also nicht vollständig gewesen ist, weil, wenn von dem Recht der Eltern an den Kindern als einem Stück ihres Hauses die Rede ist, jene sich nicht bloß auf die Pflicht der Kinder berufen dürfen zurückzukehren, wenn sie entlaufen sind, sondern sich ihrer als Sachen (verlaufener Haustiere) zu bemächtigen und sie einzufangen berechtigt sind.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

dritter Titel:

Das Hausherren-Recht.

§ 30.

Die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine Familie ausmachten, werden, auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die bloße Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung (sowie es teils als natürliche Volljährigkeit dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, teils ihrer besonderen Naturbeschaffenheit gemäß eintritt), mündig *(maiorennes)*, d. i. ihre eigenen Herren *(sui iuris)*, und erwerben dieses Recht ohne besonderen rechtlichen Akt, mithin bloß durchs Gesetz *(lege)*, — sind den Eltern für ihre Erziehung nichts schuldig, sowie gegenseitig die letzteren ihrer Verbindlichkeit gegen diese auf ebendieselbe Art loswerden, hiermit beide ihre natürliche Freiheit gewinnen

oder wiedergewinnen, — die häusliche Gesellschaft aber, welche nach dem Gesetz notwendig war, nunmehr aufgelöst wird.

Beide Teile können nun wirklich ebendasselbe [283] Hauswesen, aber in | einer anderen Form der[a]) Verpflichtung, nämlich als Verknüpfung des Hausherrn mit dem Gesinde (den Dienern oder Dienerinnen des Hauses), mithin eben diese häusliche Gesellschaft, aber jetzt als **hausherrliche** *(societas herilis)* erhalten, durch einen Vertrag, durch[b]) den der erstere mit den mündig gewordenen Kindern oder, wenn die Familie keine Kinder hat, mit anderen freien Personen (der Hausgenossenschaft) eine häusliche Gesellschaft stiften, welche eine ungleiche Gesellschaft (des **Gebietenden** oder der Herrschaft, und der **Gehorchenden**, d. i. der Dienerschaft, *imperantis et subiecti domestici*) sein würde.

Das Gesinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn, und zwar, was die Form (den **Besitzstand**) betrifft, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entläuft, es durch einseitige Willkür in seine Gewalt bringen; was aber die Materie betrifft, d. i. welchen **Gebrauch** er von diesen seinen Hausgenossen machen kann, so kann er sich nie als Eigentümer desselben *(dominus servi)* betragen; weil er nur durch Vertrag unter seine Gewalt gebracht ist, ein Vertrag aber, durch den ein Teil zum Vorteil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht tut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig ist. (Von dem Eigentumsrecht gegen den, der sich durch ein Verbrechen seiner Persönlichkeit verlustig gemacht hat, ist hier nicht die Rede.)

Dieser Vertrag also der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann nicht von solcher Beschaffenheit sein, daß der **Gebrauch** desselben ein **Verbrauch** sein würde, worüber das Urteil aber nicht bloß dem Haus-

---

a) „Form der" fehlt in der 2. Auflage.

b) „durch", Zusatz Natorps; Hartenstein, Schubert: „den . . . Hausgenossenschaft) schließt".

herrn, sondern auch der Dienerschaft (die also nie Leibeigenschaft sein kann) zukommt; kann also nicht auf lebenslängliche, sondern allenfalls nur auf unbestimmte[a]) Zeit, binnen der ein Teil dem anderen die Verbindung aufkündigen darf, geschlossen werden. Die Kinder aber (selbst die eines durch sein Verbrechen zum Sklaven Gewordenen) sind jederzeit frei. Denn frei geboren ist jeder Mensch, weil er noch nichts verbrochen hat, und die Kosten der Erziehung bis zu seiner Volljährigkeit können ihm auch nicht als eine Schuld angerechnet werden, die er zu tilgen habe. Denn der Sklave müßte, wenn er könnte, seine Kinder auch erziehen, ohne ihnen dafür Kosten zu verrechnen; der Besitzer des Sklaven tritt also bei dieses seinem Unvermögen in die Stelle seiner Verbindlichkeit.

* *
*

Man sieht also[b]) auch hier, wie unter beiden vori- [284] gen Titeln, daß es ein auf dingliche Art persönliches Recht (der Herrschaft über das Gesinde) gebe; weil man sie zurückholen und als das äußere Seine von jedem Besitzer abfordern kann, ehe noch die Gründe, welche sie dazu vermocht haben mögen, und ihr Recht untersucht werden dürfen.

Dogmatische Einteilung aller erwerblichen Rechte aus Verträgen.

§ 31.

Von einer metaphysischen Rechtslehre kann gefordert werden, daß sie *a priori* die Glieder der Einteilung *(divisio logica)* vollständig und bestimmt aufzähle und so ein wahres System derselben aufstelle; statt dessen alle empirische Einteilung bloß fragmentarisch *(partitio)* ist und es ungewiß läßt, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zur Aus-

a) 2. Aufl.: „bestimmte“.
b) fehlt in der 2. Auflage.

füllung der ganzen Sphäre des eingeteilten[a]) Begriffs erfordert würden. — Eine Einteilung nach einem Prinzip *a priori* (im Gegensatz der empirischen) kann man nun dogmatisch nennen.

Aller Vertrag besteht an sich, d. i. objektiv betrachtet, aus zwei rechtlichen Akten: dem Versprechen und der Annehmung desselben; die Erwerbung durch die letztere (wenn es nicht ein *pactum re*[b]) *initum* ist, welches Übergabe erfordert) ist nicht ein Teil, sondern die rechtlich notwendige Folge desselben. — Subjektiv aber erwogen, d. i. als Antwort auf die Frage: ob jene nach der Vernunft notwendige Folge (welche die Erwerbung sein sollte) auch wirklich erfolgen (physische Folge sein) werde, dafür habe ich durch die Annehmung des Versprechens noch keine Sicherheit. Diese ist also, als äußerlich zur Modalität des Vertrages, nämlich der Gewißheit der Erwerbung durch denselben gehörend, ein Ergänzungsstück zur Vollständigkeit der Mittel zur Erreichung der Absicht des Vertrags, nämlich der Erwerbung. — Es treten zu diesem Behuf drei Personen auf: der Promittent, der Acceptant und der Kavent; durch welchen letzteren und seinen besonderen Vertrag mit dem Promittenten der Acceptant zwar nichts mehr in Ansehung des Objekts, aber doch der Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen.

[285] Nach diesen Grundsätzen der logischen (rationalen) Einteilung gibt es nun eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten; der vermischten aber und empirischen, welche zu den Prinzipien des Mein und Dein nach bloßen Vernunftgesetzen noch statutarische und konventionelle hinzutun, gibt es unzählige; sie liegen aber außerhalb dem Kreise der metaphysischen Rechtslehre, die hier allein verzeichnet werden soll.

Alle Verträge nämlich haben entweder A. einseitigen Erwerb (wohltätiger Vertrag), oder B. wechselseitigen (belästigter Vertrag), oder gar keinen Erwerb, sondern nur C. Sicherheit des Seinen

a) 2. Aufl.: „eigentlichen".
b) 2. Aufl.: „*in re*".

(der einerseits wohltätig, anderseits doch auch zugleich belästigend sein kann) zur Absicht.

A. Der **wohltätige** Vertrag *(pactum gratuitum)* ist:

a) Die Aufbewahrung des anvertrauten Guts *(depositum)*.

b) Das Verleihen einer Sache *(commodatum)*.

c) Die Verschenkung *(donatio)*.

B. Der **belästigte** Vertrag:

I. Der Veräußerungsvertrag *(permutatio late sic dicta)*.

a) Der Tausch *(permutatio stricte sic dicta)*: Ware gegen Ware.

b) Der Kauf und Verkauf *(emtio, venditio)*: Ware gegen Geld.

c) Die Anleihe *(mutuum)*: Veräußerung einer Sache unter der Bedingung, sie nur der Spezies nach wieder zu erhalten (z. B. Getreide gegen Getreide, oder Geld gegen Geld).

II. Der Verdingungsvertrag[a]) *(locatio, conductio)*.

α) Die Verdingung meiner Sache an einen anderen zum Gebrauch derselben *(locatio rei)*, welche, wenn sie nur *in specie* wiedererstattet werden darf, als belästigter Vertrag auch mit Verzinsung verbunden sein kann *(pactum usurarium)*.

β) Der Lohnvertrag *(locatio operae)*, d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen anderen für einen bestimmten Preis *(merces)*. Der Arbeiter nach diesem Vertrage ist der Lohndiener *(mercennarius)*.

γ) Der Bevollmächtigungsvertrag *(mandatum)*: die Geschäftsführung an der Stelle und im Namen eines anderen, welche, wenn sie bloß an des anderen Stelle, nicht zugleich in seinem (des Vertretenen) Namen geführt wird, Geschäftsführung ohne Auftrag *(gestio negotii)*; wird sie aber im Namen des anderen | verrichtet, Mandat heißt, [286] das hier, als Verdingungsvertrag, ein belästigter Vertrag *(mandatum onerosum)* ist.

---

a) 2. Aufl.: „Verbindungsvertrag".

C. Der **Zusicherungsvertrag** *(cautio)*:

a) Die Verpfändung und Pfandnehmung zusammen *(pignus)*.

b) Die Gutsagung für das Versprechen eines anderen *(fideiussio)*.

c) Die persönliche Verbürgung *(praestatio obsidis)*.

In dieser Tafel aller Arten der Übertragung *(translatio)* des Seinen auf einen anderen finden sich Begriffe von Objekten oder Werkzeugen dieser Übertragung vor, welche ganz empirisch zu sein scheinen[a]) und selbst ihrer Möglichkeit nach in einer metaphysischen Rechtslehre eigentlich nicht Platz haben, in der die Einteilungen nach Prinzipien *a priori* gemacht werden müssen, mithin von der Materie des Verkehrs (welche konventionell sein könnte) abstrahiert und bloß auf die Form gesehen werden muß, dergleichen der Begriff des Geldes im Gegensatz mit aller anderen veräußerlichen Sache, nämlich der Ware, im Titel des Kaufs und Verkaufs, oder der eines Buchs ist. — Allein es wird sich zeigen, daß jener Begriff des größten und brauchbarsten aller Mittel des Verkehrs der Menschen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, imgleichen der eines Buchs als das[b]) des größten Verkehrs der Gedanken, sich doch in lauter intellektuelle Verhältnisse auflösen lasse und so die Tafel der reinen Verträge nicht durch empirische Beimischung verunreinigen dürfe.

I.

Was ist Geld?

Geld ist eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich ist, daß man sie veräußert. Dies ist eine gute Namenerklärung desselben (nach Achenwall), nämlich hinreichend zur Unterscheidung dieser

---

a) „scheinen“, Zusatz Hartensteins.
b) eigentlich: „des“.

Art Gegenstände der Willkür von allen anderen; aber sie gibt uns keinen Aufschluß über die Möglichkeit einer solchen Sache. Doch sieht man soviel daraus: daß erstlich diese Veräußerung im Verkehr nicht als Verschenkung, sondern als zur *wechselseitigen* Erwerbung (durch ein *pactum onerosum*) beabsichtigt ist; zweitens, daß, da es als ein[a]) (in einem Volke) allgemein beliebtes bloßes *Mittel* des Handels, was an sich keinen Wert hat, im Gegensatz einer Sache als *Ware* (d. i. des|jenigen, was einen solchen hat und sich [287] auf das besondere Bedürfnis eines oder des anderen im Volke bezieht) gedacht wird, es alle Ware *repräsentiert*.

Ein Scheffel Getreide hat den größten direkten Wert als Mittel zu menschlichen Bedürfnissen. Man kann damit Tiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unserer Statt dienen[b]), und dann auch vermittelst desselben also Menschen vermehren und erhalten, welche nicht allein jene Naturprodukte immer wieder erzeugen, sondern auch durch Kunstprodukte allen unseren Bedürfnissen zu Hilfe kommen können; zur Verfertigung unserer Wohnung, Kleidung, ausgesuchtem Genusse und aller Gemächlichkeit überhaupt, welche die Güter der Industrie ausmachen. Der Wert des Geldes ist dagegen nur indirekt. Man kann es selbst nicht genießen oder als ein solches irgend wozu unmittelbar gebrauchen; aber doch ist es ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchsten Brauchbarkeit ist.

Hierauf läßt sich vorläufig eine *Realdefinition* des Geldes gründen: es ist das allgemeine *Mittel, den Fleiß der Menschen gegeneinander zu verkehren*, so: daß der Nationalreichtum, insofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleißes ist, mit dem Menschen sich untereinander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentiert wird.

Die Sache nun, welche *Geld* heißen soll, muß also selbst soviel *Fleiß* gekostet haben, um sie her-

a) „ein" fehlt in der 2. Auflage.
b) „dienen", Zusatz Hartensteins.

vorzubringen oder auch anderen Menschen in die Hände zu schaffen, daß dieser demjenigen Fleiß, durch welchen die Ware (in Natur- oder Kunstprodukten) hat erworben werden müssen und gegen welchen jener ausgetauscht wird, gleichkomme. Denn wäre es leichter, den Stoff, der Geld heißt, als die Ware anzuschaffen, so käme mehr Geld zu Markte, als Ware feil steht; und weil der Verkäufer[a]) mehr Fleiß auf seine Ware verwenden müßte als der Käufer, dem das Geld schneller zuströmt, so würde der Fleiß in Verfertigung der Ware und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleiß, der den öffentlichen Reichtum zur Folge hat, zugleich schwinden und verkürzt werden. — Daher können Banknoten und Assignaten nicht für Geld angesehen werden, ob sie gleich eine Zeit hindurch die Stelle desselben vertreten; weil es beinahe gar keine Arbeit kostet, sie zu verfertigen, und ihr Wert sich bloß auf die Meinung der ferneren Fortdauer der bisher gelungenen Umsetzung derselben in Barschaft gründet, welche bei einer etwaigen Entdeckung,
288] | daß die letztere nicht in einer zum leichten und sicheren Verkehr hinreichenden Menge da sei, plötzlich verschwindet und[b]) den Ausfall der Zahlung unvermeidlich macht. — So ist der Erwerbfleiß derer, welche die Gold- und Silberbergwerke in Peru oder Neumexiko anbauen, vornehmlich bei den so vielfältig mißlingenden Versuchen eines vergeblich angewandten Fleißes im Aufsuchen der Erzgänge wahrscheinlich noch größer, als der auf die Verfertigung der Waren in Europa verwendete, und würde als unvergolten, mithin von selbst nachlassend, jene Länder bald in Armut sinken lassen, wenn nicht der Fleiß Europens dagegen, eben durch diese Materialien gereizt, sich proportionierlich zugleich erweiterte, um bei jenen die Lust zum Bergbau durch ihnen angebotene Sachen des Luxus beständig rege zu erhalten: sodaß immer Fleiß gegen Fleiß in Konkurrenz kommen.

Wie ist es aber möglich, daß das, was anfänglich Ware war, endlich Geld ward? Wenn ein großer und

---

a) Kant: „Käufer“; korr. Hartenstein, Schubert.
b) „und“ fehlt in der 2. Auflage.

machthabender Vertuer einer Materie, die er anfangs bloß zum Schmuck und Glanz seiner Diener (des Hofes) brauchte (z. B. Gold, Silber, Kupfer oder eine Art schöner Muschelschalen, Kauris, oder auch wie in Kongo eine Art Matten, Makuten genannt, oder wie am Senegal Eisenstangen und auf der Guineaküste selbst Negersklaven); d. i. wenn ein Landesherr die Abgaben von seinen Untertanen in dieser Materie (als Ware) einfordert und die, deren Fleiß in Anschaffung derselben dadurch bewegt werden soll, mit ebendenselben[a]) nach Verordnungen des Verkehrs unter und mit ihnen überhaupt (auf einem Markt oder einer Börse) wieder lohnt. — Dadurch allein hat (meinem Bedünken nach) eine Ware ein gesetzliches Mittel des Verkehrs des Fleißes der Untertanen untereinander und hiermit auch des Staatsreichtums d. i. Geld werden können.

Der intellektuelle Begriff, dem der empirische vom Gelde untergelegt ist, ist also der von einer Sache, die, im Umlauf des Besitzes begriffen *(permutatio publica)*, den Preis aller anderen Dinge (Waren) bestimmt, unter welche letztere sogar Wissenschaften, sofern sie anderen nicht umsonst gelehrt werden, gehören; dessen Menge also in einem Volk die Begüterung *(opulentia)* desselben ausmacht. Denn Preis *(pretium)* ist das öffentliche Urteil über den Wert *(valor)* einer Sache in Verhältnis auf die proportionierte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des Fleißes (des Umlaufs) ist. — Daher werden, wo der Verkehr groß ist, weder Gold noch | Kupfer für eigentliches Geld, [289] sondern nur für Ware gehalten; weil von dem ersteren zu wenig, vom anderen zu viel da ist, um es leicht in Umlauf zu bringen und dennoch in so kleinen Teilen zu haben, als zum Umsatz gegen Ware oder eine Menge derselben im kleinsten Erwerb nötig ist. Silber (weniger oder mehr mit Kupfer versetzt) wird daher im großen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maßstab der Berechnung aller Preise genommen; die übrigen Metalle (noch

a) sc. Materien; Mellin: „ebenderselben“.

viel mehr also die unmetallischen Materien) können nur in einem Volk von kleinem Verkehr stattfinden. — Die ersteren beiden, wenn sie nicht bloß gewogen, sondern auch gestempelt, d. i. mit einem Zeichen, für wieviel sie gelten sollen, versehen worden, sind gesetzliches Geld, d. i. Münze.

„Geld ist also (nach Adam Smith)[a]) derjenige Körper, dessen Veräußerung das Mittel und zugleich der Maßstab des Fleißes ist, mit welchem Menschen und Völker untereinander Verkehr treiben.“ — Diese Erklärung führt den empirischen Begriff des Geldes dadurch auf den intellektuellen hinaus, daß sie nur auf die Form der wechselseitigen Leistungen im belästigten Vertrage sieht (und von dieser ihrer Materie abstrahiert), und so auf den Rechtsbegriff in der Umsetzung des Mein und Dein *(commutatio late sic dicta)* überhaupt, um die obige Tafel einer dogmatischen Einteilung *a priori*, mithin der Metaphysik des Rechts als eines Systems angemessen vorzustellen.

II.

Was ist ein Buch?

Ein Buch ist eine Schrift (ob mit der Feder oder durch Typen auf wenig oder viel Blättern verzeichnet, ist hier gleichgültig), welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält. — Der, welcher zu diesem in seinem eigenen Namen spricht, heißt der Schriftsteller *(autor)*. Der, welcher durch eine Schrift im Namen eines anderen (des Autors) öffentlich redet, ist der Verleger. Dieser, wenn er es mit jenes seiner Erlaubnis tut, ist der rechtmäßige; tut er es aber ohne dieselbe, der unrechtmäßige Verleger, d. i. der Nachdrucker. Die Summe aller Kopien der Urschrift (Exemplare) ist der Verlag.

Der Büchernachdruck ist von Rechts wegen verboten.[b])

Schrift ist nicht unmittelbar Bezeichnung eines Begriffs (wie etwa ein Kupferstich, der als Porträt, oder ein Gipsabguß, der als die | Büste eine be-

[290]

a) Die folgende Formulierung stammt von Kant, nur der allgemeine Gedanke von A. Smith.

b) Vgl. Kants Aufsatz *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks* (1785) (*Philos. Bibl.* Bd. 47 I).

stimmte Person vorstellt), sondern eine Rede ans Publikum, d. i. der Schriftsteller spricht durch den Verleger öffentlich. — Dieser aber, nämlich der Verleger, spricht (durch seinen Werkmeister, *operarius*, den Drucker) nicht in seinem eigenen Namen (denn sonst würde er sich für den Autor ausgeben), sondern im Namen des Schriftstellers, wozu er also nur durch eine ihm von dem letzteren erteilte Vollmacht (*mandatum*) berechtigt ist. — Nun spricht der Nachdrucker durch seinen eigenmächtigen Verlag zwar auch im Namen des Schriftstellers, aber ohne dazu Vollmacht zu haben (*gerit se mandatarium absque mandato*); folglich begeht er an dem von dem Autor bestellten (mithin einzig rechtmäßigen) Verleger ein Verbrechen der Entwendung des Vorteils, den der letztere aus dem Gebrauch seines Rechts ziehen konnte und wollte (*furtum usus*); also ist der Büchernachdruck von Rechts wegen verboten.

Die Ursache des rechtlichen Anscheins einer gleichwohl beim ersten Anblick so stark auffallenden Ungerechtigkeit, als der Büchernachdruck ist, liegt darin: daß das Buch einerseits ein körperliches Kunstprodukt (*opus mechanicum*) ist, was nachgemacht werden kann (von dem, der sich im rechtmäßigen Besitz eines Exemplars desselben befindet), mithin daran ein Sachenrecht statthat; anderseits aber ist das Buch auch bloße Rede des Verlegers ans Publikum, die dieser, ohne dazu Vollmacht vom Verfasser zu haben, öffentlich nicht nachsprechen darf (*praestatio operae*), ein persönliches Recht, und nun besteht der Irrtum darin, daß beides miteinander verwechselt wird.

* *
*

Die Verwechslung des persönlichen Rechts mit dem Sachenrecht ist noch in einem anderen, unter den Verdingungsvertrag gehörigen Falle (B. II. α), nämlich dem der Einmietung (*ius incolatus*), ein Stoff zu Streitigkeiten. — Es fragt sich nämlich: ist der Eigentümer, wenn er sein an jemanden vermietetes Haus (oder seinen Grund) vor Ablauf der Mietszeit an einen

anderen verkauft, verbunden, die Bedingung[a]) der fortdauernden Miete dem Kaufkontrakte beizufügen, oder kann man sagen: Kauf bricht Miete (doch in einer durch den Gebrauch bestimmten Zeit der Aufkündigung)? — Im ersteren Falle hätte das Haus wirklich eine Belästigung *(onus)* auf sich liegend, ein Recht [291] in dieser Sache, das | der Mieter sich an derselben (dem Hause) erworben hätte; welches auch wohl geschehen kann (durch Ingrossation[b]) des Mietskontrakts auf das Haus), aber alsdann kein bloßer Mietskontrakt sein würde, sondern wozu noch ein anderer Vertrag (dazu sich nicht viel Vermieter verstehen würden) hinzukommen müßte. Also gilt der Satz: „Kauf bricht Miete", d. i. das volle Recht in einer Sache (das Eigentum) überwiegt alles persönliche Recht, was mit ihm nicht zusammen bestehen kann; wobei doch die Klage aus dem Grunde des letzteren dem Mieter offen bleibt, ihn wegen des aus der Zerreißung des Kontrakts entspringenden Nachteils schadenfrei zu halten.

Episodischer Abschnitt.

Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür.

§ 32.

Ich nenne diejenige Erwerbung ideal, die keine Kausalität in der Zeit enthält, mithin eine bloße Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie ist nichtsdestoweniger wahre, nicht eingebildete Erwerbung und heißt nur darum nicht real, weil der Erwerbakt nicht empirisch ist, indem das Subjekt von einem anderen, der entweder noch nicht ist (von dem man bloß die Möglichkeit annimmt, daß er sei), oder indem dieser eben aufhört zu sein oder, wenn er nicht mehr ist, erwirbt, mithin die Gelangung zum Besitz eine bloße praktische Idee der Vernunft ist. — Es sind die drei Erwerbungsarten: 1. durch Er-

a) 2. Auflage: „Bedingungen". b) = Eintragung ins Grundbuch.

sitzung, 2. durch Beerbung, 3. durch unsterbliches Verdienst *(meritum immortale)*, d. i. der[a]) Anspruch auf den guten Namen nach dem Tode. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zustande ihren Effekt haben, gründen sich aber nicht nur auf der Konstitution desselben und willkürlichen Statuten, sondern sind auch *a priori* im Naturzustande und zwar notwendig zuvor denkbar, um hernach die Gesetze in der bürgerlichen Verfassung danach einzurichten *(sunt iuris naturae)*.

I.

Die Erwerbungsart durch Ersitzung.

§ 33.

Ich erwerbe das Eigentum eines anderen bloß durch den langen Besitz *(usucapio)*; nicht weil ich dieses[b]) seine Einwilligung dazu recht|mäßig vor- [292]
aussetzen darf *(per consensum praesumtum)*, noch weil ich, da er nicht widerspricht, annehmen kann, er habe seine Sache aufgegeben *(rem derelictam)*, sondern weil, wenn es auch einen wahren und auf diese Sache als Eigentümer Anspruch machenden (Prätendenten) gäbe, ich ihn doch bloß durch meinen langen Besitz ausschließen, sein bisheriges Dasein ignorieren und gar, als ob er zur Zeit meines Besitzes nur als Gedankending existierte, verfahren darf; wenn ich gleich von seiner Wirklichkeit sowohl als der seines Anspruchs hinterher benachrichtigt sein möchte. — Man nennt diese Art der Erwerbung nicht ganz richtig die durch Verjährung *(per praescriptionem)*; denn die Ausschließung ist nur als die Folge von jener anzusehen; die Erwerbung muß vorhergegangen sein. — Die Möglichkeit, auf diese Art zu erwerben, ist nun zu beweisen.

Wer nicht einen beständigen Besitzakt *(actus possessorius)* einer äußeren Sache als der seinen ausübt, wird mit Recht als einer, der (als Besitzer) gar

---

a) „der“ fehlt in der 2. Auflage.
b) 2. Auflage: „diese“.

nicht existiert, angesehen; denn er kann nicht über Läsion klagen, solange er sich nicht zum Titel eines Besitzers berechtigt; und wenn er sich hintennach, da schon ein anderer davon Besitz genommen hat, auch dafür erklärte, so sagt er doch nur, er sei ehedem einmal Eigentümer gewesen, aber nicht, er sei es noch, und der Besitz sei ohne einen kontinuierlichen rechtlichen Akt ununterbrochen[a]) geblieben. — Es kann also nur ein rechtlicher und zwar sich kontinuierlich erhaltender und dokumentierter Besitzakt sein, durch welchen er bei einem langen Nichtgebrauch sich das Seine sichert.

Denn setzet: die Versäumung dieses Besitzakts hätte nicht die Folge, daß ein anderer auf seinen gesetzmäßigen und ehrlichen Besitz *(possessio bonae fidei)* einen zu Recht beständigen *(possessio irrefragabilis)* gründe und die Sache, die in seinem Besitz ist, als von ihm erworben ansehe, so würde gar keine Erwerbung peremtorisch (gesichert), sondern alle nur provisorisch (einstweilig) sein; weil die Geschichtskunde ihre Nachforschung bis zum ersten Besitzer und dessen Erwerbakt hinauf zurückzuführen nicht vermögend ist. — Die Präsumtion, auf welcher sich die Ersitzung *(usucapio)* gründet, ist also nicht bloß rechtmäßig (erlaubt, *iusta*) als Vermutung, sondern auch rechtlich *(praesumtio iuris et de iure)* als Voraussetzung nach Zwangsgesetzen *(suppositio legalis):* wer seinen Besitzakt zu dokumentieren verabsäumt, hat seinen Anspruch auf den dermaligen Besitzer verloren, wobei die Länge der [293] Zeit der Verabsäumung (die gar | nicht bestimmt werden kann und darf) nur zum Behuf der Gewißheit dieser Unterlassung angeführt wird. Daß aber ein bisher unbekannter Besitzer, wenn jener Besitzakt (es sei auch ohne seine Schuld) unterbrochen worden, die Sache immer wiedererlangen (vindizieren) könne *(dominia rerum incerta facere),* widerspricht dem obigen Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft.

Nun kann ihm aber, wenn er ein Glied des gemeinen Wesens ist, d. i. im bürgerlichen Zustande, der Staat wohl seinen Besitz (stellvertretend) erhalten, ob

---

a) 2. Auflage: „unterbrochen“.

dieser gleich als Privatbesitz unterbrochen war, und der jetzige Besitzer darf seinen Titel der Erwerbung bis zur ersten nicht beweisen noch auch sich auf den der Ersitzung gründen. Aber im Naturzustande ist der letztere rechtmäßig, nicht eigentlich eine Sache dadurch zu erwerben, sondern ohne einen rechtlichen Akt sich im Besitz derselben zu erhalten; welche Befreiung von Ansprüchen denn auch Erwerbung genannt zu werden pflegt. — Die Präskription des älteren Besitzers gehört also zum Naturrecht *(est iuris naturae)*.

II.

Die Beerbung. *(Acquisitio hereditatis.)*

§ 34.

Die Beerbung ist die Übertragung *(translatio)* der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Überlebenden durch Zusammenstimmung des Willens beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers *(heredis instituti)* und die Verlassung des Erblassers *(testatoris)*, d. i. dieser Wechsel des Mein und Dein, geschieht in einem Augenblick *(articulo mortis)*, nämlich da der letztere eben aufhört zu sein, und ist also eigentlich keine Übertragung *(translatio)* im empirischen Sinn, welche zwei Aktus nacheinander, nämlich wo der eine zuerst seinen Besitz verläßt und darauf der andere darin eintritt, voraussetzt, sondern eine ideale Erwerbung. — Da die Beerbung ohne Vermächtnis *(dispositio ultimae voluntatis)* im Naturzustande nicht gedacht werden kann, und, ob es ein Erbvertrag *(pactum successorium)* oder einseitige Erbeseinsetzung *(testamentum)* sei, es bei der Frage: ob und wie gerade in demselben Augenblick, da das Subjekt aufhört zu sein, ein Übergang des Mein und Dein mög | lich sei, ankommt[a]), so muß die [294]
Frage: Wie ist die Erwerbart durch Beerbung möglich? von den mancherlei möglichen Formen ihrer Ausführung (die nur in einem gemeinen Wesen stattfinden) unabhängig untersucht werden.

„Es ist möglich, durch Erbeseinsetzung zu er-

a) „nicht ankommt"? [Natorp].

werben.“ — Denn der Erblasser Cajus verspricht und erklärt in seinem letzten Willen dem Titius[a]), der nichts von jenem Versprechen weiß, seine Habe solle im Sterbefall auf diesen übergehen, und bleibt also, solange er lebt, alleiniger Eigentümer derselben. Nun kann zwar durch den bloßen einseitigen Willen nichts auf den anderen übergehen, sondern es wird über dem Versprechen noch Annehmung *(acceptatio)* des anderen Teils dazu erfordert und ein gleichzeitiger Wille *(voluntas simultanea)*, welcher jedoch hier mangelt; denn solange Cajus lebt, kann Titius[b]) nicht ausdrücklich acceptieren, um dadurch zu erwerben: weil jener nur auf den Fall des Todes versprochen hat (denn sonst wäre das Eigentum einen Augenblick gemeinschaftlich, welches nicht der Wille des Erblassers ist). — Dieser aber erwirbt doch stillschweigend ein eigentümliches Recht an der Verlassenschaft als ein Sachenrecht, nämlich ausschließlich, sie zu acceptieren *(ius in re iacente)*, daher diese in dem gedachten Zeitpunkt *hereditas iacens* heißt. Da nun jeder Mensch notwendigerweise (weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann) ein solches Recht, mithin auch stillschweigend acceptiert und Titius[b]) nach dem Tode des Cajus in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos *(res nullius)*, sondern nur erledigt *(res vacua)* gewesen; weil er ausschließlich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte oder nicht.

Also sind die Testamente auch nach dem bloßen Naturrecht gültig *(sunt iuris naturae)*; welche Behauptung aber so zu verstehen ist, daß sie fähig und würdig seien, im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanktioniert zu werden. Denn nur dieser (der allgemeine Wille in demselben) bewahrt den Besitz der Verlassenschaft, während dessen daß diese zwischen der Annahme und der Verwerfung schwebt und eigentlich keinem angehört.

---

a) Kant: „Titus“.
b) 2. Auflage: „Titus“.

III. [295]

Der Nachlaß eines guten Namens nach dem Tode.
(Bona fama defuncti).

§ 35.

Daß der Verstorbene nach seinem Tode (wenn er also nicht mehr ist) noch etwas besitzen könne, wäre eine Ungereimtheit zu denken, wenn der Nachlaß eine Sache wäre. Nun ist aber der gute Name ein angeborenes äußeres, obzwar bloß ideales Mein oder Dein, was dem Subjekt als einer Person anhängt, von deren Natur, ob sie mit dem Tode gänzlich aufhöre zu sein oder immer noch als solche übrig bleibe, ich abstrahieren kann und muß, weil ich im rechtlichen Verhältnis auf andere jede Person bloß nach ihrer Menschheit, mithin als *homo noumenon* wirklich betrachte, und so ist jeder Versuch, ihn nach dem Tode in üble falsche Nachrede zu bringen, immer bedenklich, obgleich eine gegründete Anklage desselben gar wohl stattfindet (mithin der Grundsatz: *de mortuis nihil nisi bene* unrichtig ist): weil gegen den Abwesenden, welcher sich nicht verteidigen kann, Vorwürfe auszustreuen ohne die größte Gewißheit derselben wenigstens ungroßmütig ist.

Daß durch ein tadelloses Leben und einen dasselbe beschließenden Tod der Mensch einen (negativ-) guten Namen als das Seine, welches ihm übrig bleibt, erwerbe, wenn er als *homo phaenomenon* nicht mehr existiert, und daß die Überlebenden (angehörige oder fremde) ihn auch vor Recht[a]) zu verteidigen befugt sind (weil unerwiesene Anklage sie insgesamt wegen ähnlicher Begegnung auf ihren Sterbefall in Gefahr bringt), daß er, sage ich, ein solches Recht erwerben könne, ist eine sonderbare, nichtsdestoweniger unleugbare Erscheinung der *a priori* gesetzgebenden Vernunft, die ihr Gebot und Verbot auch über die Grenze des Lebens hinaus erstreckt. — Wenn jemand von

a) = vor Gericht (nach Mitteilung von Herrn Kammergerichtsrat Gadow in Berlin).

einem Verstorbenen ein Verbrechen verbreitet, das diesen im Leben ehrlos oder nur verächtlich gemacht haben würde: so kann ein jeder, welcher einen Beweis führen kann, daß diese Beschuldigung vorsätzlich unwahr und gelogen sei, den, welcher jenen in böse Nachrede bringt, für einen Calumnianten öffentlich erklären, mithin ihn selbst ehrlos machen; welches er nicht tun dürfte, wenn er nicht mit Recht voraussetzte, daß der Verstorbene dadurch beleidigt wäre, ob er gleich tot ist, und daß diesem durch jene Apologie
[296] Genug | tuung widerfahre, ob er gleich nicht mehr existiert.*) Die Befugnis, die Rolle des Apologeten für den Verstorbenen zu spielen, darf dieser auch nicht beweisen; denn jeder Mensch maßt sie sich unvermeidlich an, als nicht bloß zur Tugendpflicht (ethisch betrachtet), sondern sogar zum Recht der Menschheit überhaupt gehörig; und es bedarf hierzu keiner besonderen persönlichen Nachteile, die etwa

---

*) Daß man aber hierbei ja nicht auf Vorempfindung eines künftigen Lebens und unsichtbare Verhältnisse zu abgeschiedenen Seelen schwärmerisch schließe! Denn es ist hier von nichts weiter als dem rein moralischen und rechtlichen Verhältnis, was unter Menschen auch im Leben statthat, die Rede, worin sie als intelligibele Wesen stehen, indem man alles Physische (zu ihrer Existenz in Raum und Zeit Gehörende) logisch davon absondert, d. i. davon abstrahiert, nicht aber die Menschen diese ihre Natur ausziehen und sie Geister werden läßt, in welchem Zustande sie die Beleidigung durch ihre Verleumder fühlten. — Der, welcher nach hundert Jahren mir etwas Böses fälschlich nachsagt, beleidigt mich schon jetzt; denn im reinen Rechtsverhältnisse, welches ganz intellektuell ist, wird von allen physischen Bedingungen (der Zeit) abstrahiert, und der Ehrenräuber (Calumniant) ist ebensowohl strafbar, als ob er es in meiner Lebzeit getan hätte; nur durch kein Kriminalgericht, sondern nur dadurch, daß ihm nach dem Recht der Wiedervergeltung durch die öffentliche Meinung derselbe Verlust der Ehre zugefügt wird, die er an einem anderen schmälerte. — Selbst das Plagiat, welches ein Schriftsteller an Verstorbenen verübt, ob es zwar die Ehre des Verstorbenen nicht befleckt, sondern diesem nur einen Teil derselben entwendet, wird doch mit Recht als Läsion desselben (Menschenraub) geahndet.

Freunden und Anverwandten aus einem solchen Schandfleck am Verstorbenen erwachsen dürften, um jenen zu einer solchen Rüge zu berechtigen. — Daß also eine solche ideale Erwerbung und ein Recht des Menschen nach seinem Tode gegen die Überlebenden gegründet sei, ist nicht zu streiten, obschon die Möglichkeit desselben keiner Deduktion fähig ist.

Drittes Hauptstück.

Von der subjektiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

§ 36.

Wenn unter Naturrecht nur das nicht-statutarische, mithin lediglich das *a priori* durch jedes Menschen [297] Vernunft erkennbare Recht verstanden | wird, so wird nicht bloß die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr untereinander geltende Gerechtigkeit *(iustitia commutativa)*, sondern auch die austeilende *(iustitia distributiva)*, sowie sie nach ihrem Gesetze *a priori* erkannt werden kann, daß sie ihren Spruch *(sententia)* fällen müsse, gleichfalls zum Naturrecht gehören.

Die moralische Person, welche der Gerechtigkeit vorsteht, ist der Gerichtshof *(forum)* und, im Zustande ihrer Amtsführung, das Gericht *(iudicium):* alles nur nach Rechtsbedingungen *a priori* gedacht, ohne, wie eine solche Verfassung wirklich einzurichten und zu organisieren sei (wozu Statute, also empirische Prinzipien gehören), in Betrachtung zu ziehen.

Die Frage ist also hier nicht bloß: was ist an sich recht, wie nämlich hierüber ein jeder Mensch für sich zu urteilen habe, sondern was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens? Und da gibt es vier Fälle, wo beiderlei Urteile verschieden und entgegengesetzt ausfallen und dennoch nebeneinander bestehen können: weil sie aus zwei verschiedenen, beiderseits wahren Gesichtspunkten gefällt werden, die einen nach dem Privatrecht, die anderen nach der Idee des öffentlichen Rechts. — Sie sind: 1. der Schenkungsvertrag *(pactum donationis);* 2. der Leihver-

trag *(commodatum)*; 3. die Wiedererlangung *(vindicatio)*; 4. die Vereidigung *(iuramentum)*.

Es ist ein gewöhnlicher Fehler der Erschleichung *(vitium subreptionis)* der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Prinzip, was ein Gerichtshof zu seinem eigenen Behuf (also in subjektiver Absicht) anzunehmen befugt, ja sogar verbunden ist, um über jedes einem zustehende Recht zu sprechen und zu richten, auch objektiv für das, was an sich selbst recht ist, zu halten; da das erstere doch von dem letzteren sehr unterschieden ist. — Es ist daher von nicht geringer Wichtigkeit, diese spezifische Verschiedenheit kennbar und darauf aufmerksam zu machen.

A.

§ 37.

Von dem Schenkungsvertrage.

Dieser Vertrag *(donatio)*, wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht), unvergolten *(gratis)* veräußere, enthält ein Verhältnis von mir, dem Schenkenden *(donans)*, zu einem anderen, dem Beschenkten | [298] *(donatarius)*, nach dem Privatrecht, wodurch das Meine auf diesen durch Annehmung des letzteren *(donum)* übergeht. — Es ist aber nicht zu präsumieren, daß ich hierbei gemeint sei, zu der Haltung meines Versprechens gezwungen zu werden, und also auch meine Freiheit umsonst wegzugeben, und gleichsam mich selbst wegzuwerfen *(nemo suum iactare praesumitur)*, welches doch nach dem Recht im bürgerlichen Zustande geschehen würde; denn da kann der zu Beschenkende mich zu Leistung des Versprechens zwingen. Es müßte also, wenn die Sache vor Gericht käme, d. i. nach einem öffentlichen Recht entweder präsumiert werden, der Verschenkende willigte zu diesem Zwange ein, welches ungereimt ist, oder der Gerichtshof sehe in seinem Spruch (Sentenz) gar nicht darauf, ob jener die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen oder nicht, sondern auf das, was gewiß ist, nämlich das Versprechen und

die Acceptation des Promissars. Wenn also gleich der Promittent, wie wohl vermutet werden kann, gedacht hat, daß, wenn es ihn noch vor der Erfüllung gereut, das Versprechen getan zu haben, man ihn daran nicht binden könnte: so nimmt doch das Gericht an, daß er sich dieses ausdrücklich hätte vorbehalten müssen und, wenn er es nicht getan hat, zu Erfüllung des Versprechens könne gezwungen werden, und dieses Prinzip nimmt der Gerichtshof darum an, weil ihm sonst das Rechtsprechen unendlich erschwert oder gar unmöglich gemacht werden würde.

B.

§ 38.

Vom Leihvertrag.

In diesem Vertrage *(commodatum)*, wodurch ich jemandem den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieses eine Sache ist, die Paziszenten darin übereinkommen, daß dieser mir ebendieselbe Sache wiederum in meine Gewalt bringe, kann der Empfänger des Geliehenen *(commodatarius)* nicht zugleich präsumieren, der Eigentümer desselben *(commodans)* nehme auch alle Gefahr *(casus)* des möglichen Verlustes der Sache oder ihrer ihm nützlichen Beschaffenheit über sich, der daraus, daß er sie in den Besitz des Empfängers gegeben hat, entspringen könnte. Denn es versteht sich nicht von selbst, daß der Eigentümer außer dem Gebrauch seiner Sache, den er dem Lehnsempfänger bewilligt (dem von denselben unzertrennlichen Abbruche derselben), auch die
[299] Sicherstellung | wider allen Schaden, der ihm daraus entspringen kann, daß er sie aus seiner eigenen Gewahrsame gab, erlassen habe; sondern darüber müßte ein besonderer Vertrag gemacht werden. Es kann also nur die Frage sein: wem von beiden, dem Lehnsgeber oder Lehnsempfänger, es obliegt, die Bedingung der Übernehmung der Gefahr, die der Sache zustoßen kann, dem Leihvertrag ausdrücklich beizufügen, oder wenn das nicht geschieht, von wem man die Einwilligung zur Sicherstellung des Eigentums des Lehns-

gebers (durch die Zurückgabe derselben oder ein Äquivalent) *präsumieren* könne? Von dem Darleiher nicht: weil man nicht präsumieren kann, er habe mehr umsonst eingewilligt als den bloßen Gebrauch der Sache (nämlich nicht auch noch obenein die Sicherheit des Eigentums selber zu übernehmen); aber wohl von dem Lehnsnehmer: weil er da nichts mehr leistet, als gerade im Vertrage enthalten ist.

Wenn ich z. B. bei einfallendem Regen in ein Haus eintrete und erbitte mir einen Mantel zu leihen, der aber, etwa durch unvorsichtige Ausgießung abfärbender Materien aus dem Fenster, auf immer verdorben oder wenn er, indem ich ihn in einem anderen Hause, wo ich eintrete, ablege, mir gestohlen wird, so muß doch die Behauptung jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu tun, als jenen, so wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigentümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. — Ganz anders lautet es, wenn ich bei der Erbittung dieses Gebrauchs zugleich auf den Fall, daß die Sache unter meinen Händen verunglückte, mir zum voraus erbäte, auch diese Gefahr zu übernehmen, weil ich arm und den Verlust zu ersetzen unvermögend wäre. Niemand wird das letztere überflüssig und lächerlich finden, außer etwa, wenn der Anleihende ein bekanntlich vermögender und wohldenkender Mann wäre, weil es alsdann beinahe Beleidigung sein würde, die großmütige Erlassung meiner Schuld in diesem Falle nicht zu präsumieren.

* *
*

Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, wenn (wie es die Natur dieses Vertrages so mit sich bringt) über die mögliche Verunglückung *(casus)*, die die Sache treffen möchte, nichts verabredet worden, er also, weil die Einwilligung nur präsumiert worden, ein ungewisser Ver | trag *(pactum incertum)* ist, [300]
das Urteil darüber, d. i. die Entscheidung, wen das

Unglück treffen müsse[a]), nicht aus den Bedingungen des Vertrages an sich selbst, sondern, wie sie allein vor einem Gerichtshofe, der immer nur auf das Gewisse in jenem sieht (welches hier der Besitz der Sache als Eigentum ist), entschieden werden kann, so wird das Urteil im Naturzustande, d. i. nach der Sache innerer Beschaffenheit so lauten: der Schade aus der Verunglückung einer geliehenen Sache fällt auf den Beliehenen *(casum sentit commodatarius)*; dagegen im bürgerlichen, also vor einem Gerichtshofe, wird die Sentenz so ausfallen: der Schade fällt auf den Anleiher *(casum sentit dominus)*, und zwar aus dem Grunde verschieden von dem Ausspruche der bloßen gesunden Vernunft, weil ein öffentlicher Richter sich nicht auf Präsumtionen von dem, was der eine oder andere Teil gedacht haben mag, einlassen kann, sondern der, welcher sich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen besonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, diesen selbst tragen muß. — Also ist der Unterschied zwischen dem Urteile, wie es ein Gericht fällen müßte, und dem, was die Privatvernunft eines jeden für sich zu fällen berechtigt ist, ein durchaus nicht zu übersehender Punkt in Berichtigung der Rechtsurteile.

C.

Von der Wiedererlangung (Rückbemächtigung) des Verlorenen *(vindicatio)*.

§ 39.

Daß eine fortdauernde Sache, die mein ist, mein bleibe, ob ich gleich nicht in der fortdauernden Inhabung derselben bin, und von[b]) selbst ohne einen rechtlichen Akt *(derelictionis vel alienationis)* mein zu sein nicht aufhöre, und daß mir ein Recht in dieser Sache *(ius reale)*, mithin gegen jeden Inhaber, nicht bloß gegen eine bestimmte Person *(ius personale)* zu-

a) Die Worte von „das Urteil“ bis „müsse“ scheinen mir nachträglich von Kant eingeschoben worden zu sein.

b) „von“ fehlt in der 2. Auflage.

steht, ist aus dem obigen klar. Ob aber dieses Recht auch von jedem anderen als ein für sich fortdauerndes Eigentum müsse angesehen werden, wenn ich demselben nur nicht entsagt habe, und die Sache in dem Besitz eines anderen ist, das ist nun die Frage.

Ist die Sache mir[a]) abhanden gekommen *(res amissa)* und so von einem anderen auf ehrliche Art *(bona fide),* als ein vermeinter Fund, | oder durch förmliche [301] Veräußerung des Besitzers, der sich als Eigentümer führt, an mich gekommen, obgleich dieser nicht Eigentümer ist, so fragt sich, ob, da ich von einem Nichteigentümer *(a non domino)* eine Sache nicht erwerben kann, ich durch jenen von allem Recht in dieser Sache ausgeschlossen werde, und bloß ein persönliches gegen den unrechtmäßigen Besitzer übrig behalte. — Das letztere ist offenbar der Fall, wenn die Erwerbung bloß nach ihren inneren berechtigenden Gründen (im Naturzustande), nicht nach der Konvenienz eines Gerichtshofes beurteilt wird.

Denn alles Veräußerliche muß von irgend jemand können erworben werden. Die Rechtmäßigkeit der Erwerbung aber beruht gänzlich auf der Form, nach welcher das, was im Besitz eines anderen ist, auf mich übertragen und von mir angenommen wird, d. i. auf der Förmlichkeit des rechtlichen Akts des Verkehrs *(commutatio)* zwischen dem Besitzer der Sache und dem Erwerbenden, ohne daß ich fragen darf, wie jener dazu gekommen sei; weil dieses schon Beleidigung sein würde, *(quilibet praesumitur bonus, donec etc.).*[b]) Gesetzt nun, es ergäbe sich in der Folge, daß jener nicht Eigentümer sei, sondern ein anderer, so kann ich nicht sagen, daß dieser sich geradezu an mich halten könnte (so wie auch an jeden anderen, der Inhaber der Sache sein möchte). Denn ich habe ihm nichts entwandt, sondern z. B. das Pferd, was auf öffentlichem Markte feil geboten wurde, dem Gesetze gemäß *(titulo emti venditi)* erstanden: weil der Titel der Erwerbung meinerseits unbestritten ist, ich aber (als

---

a) „jemandem"?
b) *„donec"* fehlt in der 2. Auflage.

Käufer) den Titel des Besitzes des anderen (des Verkäufers) nachzusuchen — da diese Nachforschung in der aufsteigenden Reihe ins Unendliche gehen würde — nicht verbunden, ja sogar nicht einmal befugt bin. Also bin ich durch den gehörig betitelten Kauf nicht der bloß putative, sondern der wahre Eigentümer des Pferdes geworden.

Hierwider erheben sich aber folgende Rechtsgründe: Alle Erwerbung von einem, der nicht Eigentümer der Sache ist *(a non domino)*, ist null und nichtig. Ich kann von dem Seinen eines anderen nicht mehr auf mich ableiten, als er selbst rechtmäßig gehabt hat, und, ob ich gleich, was die Form der Erwerbung *(modus acquirendi)* betrifft, ganz rechtlich verfahre, wenn ich ein gestohlen Pferd, was auf dem Markte feil steht, erhandle, so fehlt doch der Titel der Erwerbung; denn das Pferd war nicht das Seine des eigentlichen Verkäufers. Ich mag immer ein ehrlicher Besitzer desselben *(possessor bonae fidei)* sein, so bin ich doch nur ein sich dünkender Eigentümer *(dominus*
[302] *putativus)*, und der wahre | Eigentümer hat das Recht der Wiedererlangung *(rem suam vindicandi)*.

Wenn gefragt wird, was (im Naturzustande) unter Menschen nach Prinzipien der Gerechtigkeit im Verkehr derselben untereinander *(iustitia commutativa)* in Erwerbung äußerer Sachen an sich Rechtens sei, so muß man eingestehen: daß, wer dieses zur Absicht hat, durchaus nötig habe, noch nachzuforschen, ob die Sache, die er erwerben will, nicht schon einem anderen angehöre; nämlich, wenn er gleich die formalen Bedingungen der Ableitung der Sache von dem Seinen des anderen genau beobachtet (das Pferd auf dem Markte ordentlich erhandelt) hat, er dennoch höchstens nur ein persönliches Recht in Ansehung einer Sache *(ius ad rem)* habe erwerben können, solange es ihm noch unbekannt ist, ob nicht ein anderer (als der Verkäufer) der wahre Eigentümer derselben sei; sodaß, wenn sich einer vorfindet, der sein vorhergehendes Eigentum daran dokumentieren könnte, dem vermeinten neuen Eigentümer nichts übrig bliebe, als den Nutzen, so er als ehrlicher Besitzer bisher daraus gezogen hat, bis auf diesen Augenblick rechtmäßig genossen zu

haben. — Da nun in der Reihe der voneinander ihr Recht ableitenden sich dünkenden Eigentümer den schlechthin ersten (Stammeigentümer) auszufinden mehrenteils unmöglich ist: so kann kein Verkehr mit äußeren Sachen, so gut er auch mit den formalen Bedingungen dieser Art von Gerechtigkeit *(iustitia commutativa)* übereinstimmen möchte, einen sicheren Erwerb gewähren.

* * *

Hier tritt nun wiederum die rechtlich-gesetzgebende Vernunft mit dem Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit ein, die Rechtmäßigkeit des Besitzes, nicht wie sie an sich in Beziehung auf den Privatwillen eines jeden (im natürlichen Zustande), sondern nur wie sie vor einem Gerichtshofe in einem durch den allgemein-vereinigten Willen entstandenen Zustande (in einem bürgerlichen) abgeurteilt werden würde, zur Richtschnur anzunehmen; wo alsdann die Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung, die an sich nur ein persönliches Recht begründen, zu Ersetzung der materialen Gründe (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendierenden Eigentümers begründen) als hinreichend postuliert wird, und ein an sich persönliches Recht, vor einen Gerichtshof gezogen, als ein Sachenrecht gilt, z. B. daß das Pferd, | was auf öffent- [303] lichem, durchs Polizeigesetz geordneten Markt jedermann feil steht, wenn alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden, mein Eigentum werde (so doch, daß dem wahren Eigentümer das Recht bleibt, den Verkäufer wegen seines älteren, unverwirkten Besitzes in Anspruch zu nehmen), und mein sonst persönliches Recht in ein Sachenrecht, nach welchem ich das Meine, wo ich es finde, nehmen (vindizieren) darf, verwandelt wird, ohne mich auf die Art, wie der Verkäufer dazu gekommen, einzulassen.

Es geschieht also nur zum Behuf des Rechtsspruchs vor einem Gerichtshofe *(in favorem iustitiae distributivae)*, daß das Recht in Ansehung einer Sache nicht, wie es an sich ist (als ein persönliches),

sondern wie es am leichtesten und sichersten abgeurteilt werden kann (als Sachenrecht), doch nach einem reinen Prinzip *a priori* angenommen und behandelt werde. — Auf diesem gründen sich nun nachher verschiedene statutarische Gesetze (Verordnungen), die vorzüglich zur Absicht haben, die Bedingungen, unter denen allein eine Erwerbungsart rechtskräftig sein soll, so zu stellen, daß der Richter das Seine einem jeden am leichtesten und unbedenklichsten zuerkennen könne; z. B. in dem Satz: Kauf bricht Miete, wo, was der Natur des Vertrags nach, d. i. an sich ein Sachenrecht ist (die Miete), für ein bloß persönliches und umgekehrt, wie in dem obigen Fall, was an sich bloß ein persönliches Recht ist, für ein Sachenrecht gilt; wenn die Frage ist, auf welche Prinzipien ein Gerichtshof im bürgerlichen Zustande anzuweisen sei, um in seinen Aussprüchen, wegen des einem jeden zustehenden Rechts am sichersten zu gehen.

D.

Von der Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung. *(Cautio iuratoria).*

§ 40.

Man kann keinen anderen Grund angeben, der rechtlich Menschen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, daß es Götter gebe, als den, damit sie einen Eid schwören und durch die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie feierlich gegen sich aufrufen mußten, im Fall daß ihre Aussage falsch wäre, genötigt werden könnten, wahrhaft im Aussagen und treu im Versprechen zu
[304] sein. Daß man hier | bei nicht auf die Moralität dieser beiden Stücke, sondern bloß auf einen blinden Aberglauben derselben rechnete, ist daraus zu ersehen, daß man sich von ihrer bloßen feierlichen Aussage vor Gericht in Rechtssachen keine Sicherheit versprach, obgleich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem Falle, wo es auf das Heiligste, was unter Menschen nur sein kann (aufs Recht der Menschen), ankommt, jedermann so klar einleuchtet, mithin bloße

Märchen den Bewegungsgrund ausmachen: wie z. B. das unter den Rejangs, einem heidnischen Volke auf Sumatra, welche nach Marsdens a) Zeugnis bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten schwören, ob sie gleich gar nicht glauben, daß es noch ein Leben nach dem Tode gebe, oder der Eid der Guineaschwarzen bei ihrem Fetisch, etwa einer Vogelfeder, auf die sie sich vermessen, daß sie ihnen den Hals brechen solle u. dgl. Sie glauben, daß eine unsichtbare Macht, sie mag nun Verstand haben oder nicht, schon ihrer Natur nach, diese Zauberkraft habe, die durch einen solchen Aufruf in Tat versetzt wird. — Ein solcher Glaube, dessen Name Religion ist, eigentlich aber Superstition heißen sollte, ist aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichtshof nicht genugsam imstande wäre, geheim gehaltene Fakta auszumitteln, und Recht zu sprechen. Ein Gesetz, das hierzu verbindet, ist also offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben.

Aber nun ist die Frage: worauf gründet man die Verbindlichkeit, die jemand vor Gericht haben soll, eines anderen Eid als zu Recht gültigen Beweisgrund der Wahrheit seines Vorgebens anzunehmen, der allem Hader ein Ende mache, d. i. was verbindet mich rechtlich, zu glauben, daß ein anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht auf seinen Eid ankommen zu lassen? Imgleichen umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden zu schwören? Beides ist an sich unrecht.

Aber in Beziehung auf einen Gerichtshof, also im bürgerlichen Zustande, wenn man annimmt, daß es kein anderes Mittel gibt, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muß von der Religion vorausgesetzt werden, daß sie jeder habe, um sie als ein Notmittel *(in casu necessitatis)* zum Behuf des rechtlichen Verfahrens vor einem Gerichtshofe zu gebrauchen, welcher diesen Geisteszwang *(tortura spiritualis)* für ein behenderes und dem abergläubischen Hange der Menschen angemesseneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen und sich darum für berechtigt hält, es zu gebrauchen. — Die gesetzgebende Ge-

a) Erforscher Sumatras (1754—1836); vgl. *Kr. d. Urteilskraft* S. 90.

walt handelt aber im Grunde unrecht, diese Befugnis [305] der richterlichen | zu erteilen: weil selbst im bürgerlichen Zustande ein Zwang zu Eidesleistungen der unverlierbaren[a]) menschlichen Freiheit zuwider ist.

Wenn die Amtseide, welche gewöhnlich promissorisch sind, daß man nämlich den ernstlichen Vorsatz habe, sein Amt pflichtmäßig zu verwalten, in assertorische verwandelt würden, daß nämlich der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden wäre, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören: so würde dieses teils das Gewissen mehr in Bewegung bringen als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den inneren Vorwand übrig läßt, man habe bei dem besten Vorsatz die Beschwerden nicht vorausgesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe, und die Pflichtübertretungen würden auch, wenn ihre Summierung durch Aufmerker bevorstände, mehr Besorgnis der Anklage wegen erregen, als wenn sie bloß eine nach der anderen (über welche die vorigen vergessen sind) gerügt würden. — Was aber das Beschwören des Glaubens *(de credulitate)* betrifft, so kann dieses gar nicht von einem Gericht verlangt werden. Denn erstlich enthält es in sich selbst einen Widerspruch: dieses Mittelding zwischen Meinen und Wissen, weil es so etwas ist, worauf man wohl zu wetten, keinesweges aber darauf zu schwören sich getrauen kann. Zweitens begeht der Richter, der solchen Glaubenseid dem Parten ansinnete, um etwas zu seiner Absicht Gehöriges, gesetzt es sei auch das gemeine Beste, auszumitteln, einen großen Verstoß an der Gewissenhaftigkeit des Eidleistenden, teils durch den Leichtsinn, zu dem er verleitet und wodurch der Richter seine eigene Absicht vereitelt[b]), teils durch Gewissensbisse, die ein Mensch fühlen muß, der heute eine Sache, aus einem gewissen Gesichts-

---

a) 2. Auflage: „unverleihbaren“.
b) „und . . . vereitelt“ fehlt in der 2. Auflage.

punkte betrachtet, sehr wahrscheinlich, morgen aber aus einem anderen ganz unwahrscheinlich finden kann, und lädiert also denjenigen, den er zu einer solchen Eidesleistung nötigt.

Übergang vom Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt.

§ 41.

Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältnis der Menschen untereinander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines | [306] Rechts teilhaftig werden kann, und das formale Prinzip der Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit, welche, in Beziehung entweder auf die Möglichkeit oder Wirklichkeit oder Notwendigkeit des Besitzes der Gegenstände (als der Materie der Willkür) nach Gesetzen, in die beschützende *(iustitia tutatrix)*, die wechselseitig erwerbende *(iustitia commutativa)* und die austeilende Gerechtigkeit *(iustitia distributiva)* eingeteilt werden kann. — Das Gesetz sagt hierbei erstens bloß, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist *(lex iusti)*; zweitens, was als Materie noch[a]) auch äußerlich gesetzfähig[b]) ist, d. i. dessen Besitzstand rechtlich ist *(lex iuridica)*; drittens, was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäß, d. i. Rechtens ist *(lex iustitiae)*, wo man denn auch jenen Gerichtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes nennt, und ob eine solche sei oder nicht sei, als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann.

Der nicht-rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austeilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand *(status naturalis)*. Ihm wird nicht der gesellschaftliche Zustand (wie Achenwall meint), und der ein künstlicher *(status artificialis)* heißen

a) „der Materie nach"? [Natorp, Vorländer].
b) „gesetzmäßig"? [Natorp].

könnte, sondern der bürgerliche *(status civilis)* einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegengesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmäßige Gesellschaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Gesetz *a priori* gilt: „Du sollst in diesen Zustand treten", wie es wohl vom rechtlichen Zustande gesagt werden kann, daß alle Menschen, die miteinander (auch unwillkürlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in diesen Zustand treten sollen.

Man kann den ersteren und zweiten Zustand den des Privatrechts, den letzteren und dritten aber den des öffentlichen Rechts nennen. Dieses enthält nicht mehr oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist ebendieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze notwendig als öffentliche gedacht werden müssen.

Selbst der bürgerliche Verein *(unio civilis)* kann nicht wohl eine Gesellschaft genannt werden; denn
[307] zwischen dem Befehlshaber *(im|perans)* und dem Untertan *(subditus)* ist keine Mitgenossenschaft; sie sind nicht Gesellen, sondern einander untergeordnet, nicht beigeordnet, und die sich einander beiordnen, müssen sich eben deshalb untereinander als gleich ansehen, sofern sie unter gemeinsamen Gesetzen stehen. Jener Verein ist also nicht sowohl, als macht vielmehr eine Gesellschaft.

§ 42.

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen, aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austeilenden Gerechtigkeit übergehen. — Der Grund davon läßt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts im äußeren Verhältnis im Gegensatz der Gewalt *(violentia)* entwickeln.

Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit gibt, er werde ebendieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des letzteren belehrt wird; denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen überhaupt, über andere den Meister zu spielen (die Überlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn sie sich der Macht oder List nach diesen überlegen fühlen), in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nötig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht. *(Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.)*

Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äußerlich gesetzloser Freiheit zu sein und zu bleiben, tun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehden; denn was dem einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem anderen, gleich als durch eine Übereinkunft *(uti partes de iure suo disponunt, ita ius est)*; aber überhaupt tun sie im höchsten Grade daran unrecht*), in einem Zustande sein und bleiben zu wollen,
| der kein rechtlicher ist, d. i. in dem niemand des Sei- [308]
nen wider Gewalttätigkeit sicher ist.

*) Der Unterschied zwischen dem, was bloß formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht ist, hat in der Rechtslehre mannigfaltigen Gebrauch. Der Feind, der, statt seine Kapitulation[a]) mit der Besatzung einer belagerten Festung ehrlich zu vollziehen, sie bei dieser ihrem Auszuge
mißhandelt oder sonst diesen Vertrag bricht, | kann nicht [308]
über Unrecht klagen, wenn sein Gegner bei Gelegenheit ihm denselben Streich spielt. Aber sie tun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen und alles der wilden Gewalt gleichsam gesetzmäßig überliefern und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen.

a) 2. Auflage: „Kapitulationen".

Der Rechtslehre

Zweiter Teil.

Das öffentliche Recht.

Erster Abschnitt.

Das Staatsrecht.

Des [311]

öffentlichen Rechts

Erster Abschnitt.

Das Staatsrecht.

§ 43.

Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das öffentliche Recht. — Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk, d. i. eine Menge von Menschen, oder für eine Menge von Völkern, die, im wechselseitigen Einflusse gegeneinander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer Verfassung *(constitutio)*, bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, teilhaftig zu werden. — Dieser Zustand der einzelnen im Volke in Verhältnis untereinander heißt der bürgerliche *(status civilis)*, und das Ganze derselben in Beziehung auf seine eigenen Glieder der Staat *(civitas)*, welcher seiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinsame Interesse aller, im rechtlichen Zustande zu sein, das gemeine Wesen *(res publica latius sic dicta)* genannt wird, in Verhältnis aber auf andere Völker eine Macht *(potentia)* schlechthin heißt (daher das Wort Potentaten), was sich auch wegen (anmaßlich) angeerbter Vereinigung ein Stammvolk *(gens)* nennt und so, unter dem allgemeinen Begriffe des öffentlichen Rechts, nicht bloß das Staats-, sondern auch ein Völkerrecht *(ius gentium)* zu denken Anlaß gibt; welches dann, weil der Erdboden eine nicht grenzenlose, sondern sich selbst schließende Fläche

ist, beides zusammen zu der Idee eines Völkerstaatsrechts *(ius gentium)* oder des Weltbürgerrechts *(ius cosmopoliticum)* unumgänglich hinleitet: sodaß, wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem die äußere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Prinzip fehlt, das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen muß.

[312] § 44.

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewalttätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Faktum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang notwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch *a priori* in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewalttätigkeit gegeneinander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Rechte, zu tun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des anderen nicht abzuhängen; mithin das erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu geraten er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Teil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.[a]

Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit *(iniustus)* sein, einander nur nach dem bloßen Maße seiner Ge-

---

a) Vgl. Kants Abhandlung *Über den Gemeinspruch* etc. (Phil. Bibl. Bd. 47I), desgl. Hobbes und Rousseau.

walt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit *(status iustitia vacuus)*, wo, wenn das Recht streitig *(ius controversum)* war, sich kein kompetenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu tun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten, ein jeder den anderen mit Gewalt antreiben darf; weil, obgleich nach jedes seinen Rechtsbegriffen etwas Äußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur provisorisch ist, solange sie noch nicht die Sanktion eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt und durch keine dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist.

Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zustand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal provisorisch für rechtlich erkennen, so würde jener selbst unmöglich sein. Denn der Form nach enthalten | die Gesetze über das Mein [313] und Dein im Naturzustande ebendasselbe, was die im bürgerlichen vorschreiben, sofern dieser bloß nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird: nur daß im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der distributiven Gerechtigkeit gemäß) gelangen. — Es würde also, wenn es im Naturzustande auch nicht provisorisch ein äußeres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustande herauszugehen.

§ 45.

Ein Staat *(civitas)* ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Sofern diese als Gesetze *a priori* notwendig, d. i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von selbst folgend (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur *(norma)* dient.

Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich,

d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person *(trias politica)*: die **Herrschergewalt** (Souveränität) in der des Gesetzgebers, die **vollziehende Gewalt** in der des Regierers (zufolge dem Gesetz), und die **rechtsprechende Gewalt** (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters *(potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria)*, gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß: dem Obersatz, der das **Gesetz** jenes[a]) Willens, dem Untersatze, der das **Gebot** des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Prinzip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlußsatze, der den **Rechtsspruch** (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist.

§ 46.

Die **gesetzgebende** Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht tun **können**. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen **anderen** verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht tue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn *volenti non fit iniuria*). Also kann nur der über-
[314] einstim | mende und vereinigte Wille aller, sofern ein jeder über alle und alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.

Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft *(societas civilis)*, d. i. eines Staats, heißen **Staatsbürger** *(cives)*, und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind: gesetzliche **Freiheit**, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; bürgerliche **Gleichheit**, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen als nur[b]) einen solchen, den er ebenso rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn

---

a) 2. Auflage: „eines".
b) „nur" fehlt in der 2. Auflage.

verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen *Selbständigkeit*, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen anderen vorgestellt werden zu dürfen.

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbständigkeit dessen im Volke voraus, der nicht bloß Teil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Teil desselben sein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des *aktiven* vom *passiven* Staatsbürger notwendig; obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. — Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige *(naturaliter vel civiliter)*; alles Frauenzimmer, und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betriebe, sondern nach der Verfügung anderer (außer der des Staats) genötigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz. — Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle, der Schmied in Indien, der mit seinem Hammer, Ambos und Blasbalg in die Häuser geht, um da in Eisen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäischen Tischler oder Schmied, der die Produkte aus | dieser Arbeit als Ware öffentlich [315] feilstellen kann; der Hauslehrer in Vergleichung mit dem Schulmanne, der Zinsbauer in Vergleichung mit dem Pächter u. dgl. sind bloß Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbständigkeit besitzen.

Diese Abhängigkeit von dem Willen anderer

und Ungleichheit ist gleichwohl keineswegs der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen; vielmehr kann bloß den Bedingungen derselben gemäß dieses Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten. In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenosse zu sein, dazu qualifizieren sich nicht alle mit gleichem Recht. Denn daraus, daß sie fordern können, von allen anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Teile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als aktive Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisieren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken; sondern nur, daß, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit aller im Volk, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem aktiven emporarbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen.

§ 47.

Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden und, als wesentliche[a]) aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Konstitution) notwendig hervorgehend, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältnis eines allgemeinen Oberhaupts (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein anderer als das vereinigte Volk selbst sein kann) zu der vereinzelten Menge ebendesselben als Untertans[b]), d. i. des Gebietenden *(imperans)* gegen den Gehorsamenden *(subditus)*. — Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche

---

a) „wesentlich“? [Natorp].

b) 1. Aufl.: „Unterhaus“ (im Druckfehler-Verzeichnis verbessert).

Kontrakt, nach welchem alle *(omnes et singuli)* im **Volk** ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet *(universi)*, sofort wieder aufzunehmen; und man kann nicht sagen: der | Staat, der Mensch im Staate [316] habe einen **Teil** seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.

§ 48.

Die drei Gewalten im Staate sind also **erstlich** einander, als soviel moralische Personen, beigeordnet *(potestates coordinatae)*, d. i. die eine ist das Ergänzungsstück der anderen zur Vollständigkeit *(complementum ad sufficientiam)* der Staatsverfassung; aber **zweitens** auch einander **untergeordnet** *(subordinatae)*, sodaß eine nicht zugleich die Funktion der anderen, der sie zur Hand geht, usurpieren kann, sondern ihr eigenes Prinzip hat, d. i. zwar in der Qualität einer besonderen Person, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; **drittens** durch Vereinigung beider jedem Untertanen sein Recht erteilend.[a])

Von diesen Gewalten, in ihrer Würde betrachtet, wird es heißen: der Wille des **Gesetzgebers** *(legislatoris)* in Ansehung dessen, was das äußere Mein und Dein betrifft, ist **untadelig** (irreprehensibel), das Ausführungsvermögen des **Oberbefehlshabers** *(summi rectoris)* **unwiderstehlich** (irresistibel), und der Rechtsspruch des obersten **Richters** *(supremi iudicis)* **unabänderlich** (inappellabel).

§ 49.

Der **Regent** des Staats *(rex, princeps)* ist diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt *(potestas executoria)* zukommt: der **Agent**

a) Kant: „erteilend seyn"; korr. Hartenstein, Schubert. Vielleicht ist auch ein Stück Text ausgefallen.

des Staats, der die Magistrate einsetzt, dem Volke die Regeln vorschreibt, nach denen ein jeder in demselben dem Gesetze gemäß (durch Subsumtion eines Falles unter demselben) etwas erwerben oder das Seine erhalten kann. Als moralische Person betrachtet, heißt er das *Direktorium*, die Regierung. Seine *Befehle* an das Volk und die Magistrate und ihre Obere (Minister), welchen die *Staatsverwaltung* *(gubernatio)* obliegt, sind Verordnungen, *Dekrete* (nicht Gesetze); denn sie gehen auf Entscheidung in einem besonderen Falle und werden als abänderlich gegeben. Eine *Regierung*, die zugleich gesetzgebend wäre, würde *des-* [317] *potisch* zu nennen sein, im Gegensatz mit der | *patriotischen*, unter welcher aber nicht eine *väterliche* *(regimen paternale)*, als die am meisten despotische unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln), sondern *vaterländische* *(regimen civitatis et patriae)* verstanden wird, wo der Staat selbst *(civitas)* seine Untertanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbständigkeit behandelt, jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines anderen neben oder über ihm abhängt.

Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der *Regent* sein; denn dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe, folglich von einem *anderen*, dem Souverän, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen oder seine Verwaltung reformieren, aber ihn nicht *strafen* (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König d. i. die oberste ausübende Gewalt kann nicht unrecht tun); denn das wäre wiederum ein Akt der ausübenden Gewalt, der zuoberst das Vermögen, dem Gesetze gemäß zu *zwingen* zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre; welches sich widerspricht.

Endlich kann weder der Staatsherrscher noch der Regierer *richten*, sondern nur Richter als Magistrate einsetzen. Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen ihrer[a]) Mitbürger, welche durch freie Wahl

a) seiner?

als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Akt besonders, dazu ernannt werden. Denn der Rechtsspruch (die Sentenz) ist ein einzelner Akt der öffentlichen Gerechtigkeit *(iustitiae distributivae)* durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Untertan, d. i. einen, der zum Volke gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, ihm das Seine zuzuerkennen (zu erteilen). Da nun ein jeder im Volke diesem Verhältnisse nach (zur Obrigkeit) bloß passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten in dem, was sie über den Untertan, im streitigen Falle des Seinen eines jeden beschließen, ihm unrecht tun können; weil es nicht das Volk selbst täte, und, ob schuldig oder nichtschuldig, über seine Mitbürger ausspräche; auf welche Ausmittelung der Tat in der Klagsache nun der Gerichtshof das Gesetz anzuwenden und vermittelst der ausführenden Gewalt einem jeden das Seine zuteil werden zu lassen, die richterliche Gewalt hat. Also kann nur das Volk durch seine von ihm selbst abgeordneten Stellvertreter (die Jury) über jeden in demselben, obwohl nur mittelbar, richten. — Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts, den Richter zu | spielen, d. i. sich in die Möglichkeit [318] zu versetzen, unrecht zu tun, und so in den Fall der Appellation *(a rege male informato ad regem melius informandum)* zu geraten.

Also sind es drei verschiedene Gewalten *(potestas legislatoria, executoria, iudiciaria)*, wodurch der Staat *(civitas)* seine Autonomie hat, d. i. sich selbst[a]) nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. — In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staats *(salus reipublicae suprema lex est)*; worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß; denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen; sondern der Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht.

---

a) „selbst" fehlt in der 2. Auflage.

Allgemeine Anmerkung

von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

A.

Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich: d. i. der Untertan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht *(ius controversum)*, werktätig vernünfteln. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt *(summum imperium)* zu urteilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muß, so kann und darf es nicht anders urteilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt *(summus imperans)* es will. — Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben *(pactum subiectionis civilis)* als ein Faktum vorhergegangen, oder ob die Gewalt vorherging und das Gesetz nur hintennach gekommen sei, oder auch in dieser Ordnung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Untertan, der den letzteren Ursprung nun ergrübelt hätte, sich jener jetzt herr-
[319] schenden Autorität wider | setzten, so würde er nach den Gesetzen derselben, d. i. mit allem Rechte bestraft, vertilgt oder (als vogelfrei, *exlex*) ausgestoßen werden. — Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, daß es praktisch auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effekt einen Augenblick zu suspendieren, schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse; und das ist die Bedeutung des Satzes: „Alle Obrigkeit ist von Gott", welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee als praktisches Vernunftprinzip aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staat hat gegen den Untertan lauter Rechte und keine (Zwangs-)Pflichten. — Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Rekrutierungen u. dgl. wider das Gesetz der Gleichheit in Verteilung der Staatslasten, so darf der Untertan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden *(gravamina)*, aber keinen Widerstand entgegensetzen.

Ja es kann auch selbst in der Konstitution kein Artikel enthalten sein, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich im Fall der Übertretung der Konstitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muß doch mehr oder wenigstens gleiche Macht haben als derjenige, welcher eingeschränkt wird; und als ein rechtmäßiger Gebieter, der den Untertanen beföhle, sich zu widersetzen, muß er sie auch schützen können und in jedem vorkommenden Falle rechtskräftig urteilen, mithin öffentlich den Widerstand befehligen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht. Der Souverän verfährt alsdann durch seinen Minister zugleich als Regent, mithin despotisch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputierten desselben die einschränkende Gewalt vorstellen zu lassen (da es eigentlich nur die gesetzgebende hat), kann die Despotie nicht so verstecken, daß sie aus den Mitteln, deren sich der Minister bedient, nicht hervorblickte. Das Volk, das durch seine Deputierte (im Parlament) repräsentiert wird, hat an diesen Gewährsmännern seiner Freiheit und Rechte Leute, die für sich und ihre Familien und dieser ihre vom Minister abhängige[a]) Versorgung in Armeen, Flotte und Zivilämtern lebhaft interessiert sind, und die (statt | des Widerstandes gegen die An- [320]
maßung der Regierung, dessen öffentliche Ankündigung ohnedem eine dazu schon vorbereitete Einhelligkeit im Volke bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt sein kann) vielmehr immer bereit sind, sich selbst

a) Kant: „abhängigen"; korr. Vorländer [Natorp].

der[a]) Regierung in die Hände zu spielen. — Also ist die sogenannte gemäßigte Staatsverfassung, als Konstitution des inneren Rechts des Staats, ein Unding und, anstatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprinzip, um soviel als möglich dem mächtigen Übertreter der Volksrechte seine willkürlichen Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Schein einer dem Volke verstatteten Opposition zu bemänteln.

Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemeingesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des **Aufstandes** *(seditio)*, noch weniger des **Aufruhrs** *(rebellio)*, am allerwenigsten gegen ihn als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt *(tyrannis)*, **Vergreifung** an seiner Person, ja an seinem Leben *(monarchomachismus sub specie tyrannicidii)*. Der geringste Versuch hierzu ist **Hochverrat** *(proditio eminens)*, und der Verräter dieser Art kann als einer, der sein **Vaterland umzubringen** versucht *(parricida)*, nicht minder als mit dem Tode bestraft werden. — — Der Grund der Pflicht des Volks, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß. Denn um zu demselben befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein, und das Volk als Untertan in einem und demselben Urteile zum Souverän über den zu machen, dem es untertänig ist; welches sich widerspricht, und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte? (denn es sind, rechtlich betrachtet, doch immer zwei ver-

a) 2. Auflage (und die bisherigen Ausgaben): „die“.

schiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, daß das erstere es in seiner eigenen Sache sein will.*)

*) Weil die Entthronung eines Monarchen doch auch als freiwillige Ablegung der Krone und Niederlegung seiner Gewalt mit Zurückgebung derselben an das Volk gedacht werden kann, oder auch als eine ohne Vergreifung an der höchsten Person vorgenommene Verlassung derselben, wodurch sie in den Privatstand versetzt werden würde, so hat das Verbrechen des Volks, welches sie erzwang, doch noch wenigstens den Vorwand des Notrechts *(casus necessitatis)* für sich, niemals aber das mindeste Recht, ihn, das Oberhaupt, wegen der vorigen Verwaltung zu strafen: weil alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhaupts tat, als äußerlich rechtmäßig geschehen angesehen werden muß, und er selbst, als Quell der Gesetze betrachtet, nicht unrecht tun kann. Unter allen Greueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst die Ermordung des Monarchen noch nicht das Ärgste; denn noch kann man sich vorstellen, sie geschehe vom Volk aus Furcht, er könne, wenn er am Leben bleibt, sich wieder ermannen und jenes die verdiente Strafe fühlen lassen, und solle also nicht eine Verfügung der Strafgerechtigkeit, sondern bloß der Selbsterhaltung sein. Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, sobald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Karls I. oder Ludwigs XVI. Wie erklärt man sich aber dieses Gefühl, was hier nicht ästhetisch (ein Mitgefühl, Wirkung der Einbildungskraft, die sich in die Stelle des Leidenden versetzt), sondern moralisch[a]), der gänzlichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe ist? Es wird als Verbrechen, was ewig bleibt und nie ausgetilgt werden kann *(crimen immortale, inexpiabile)*, angesehen und scheint demjenigen ähnlich zu sein, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann. Die Erklärung dieses Phänomens im menschlichen Gemüte scheint aus folgenden Reflexionen über sich selbst, die selbst auf die staatsrechtlichen Prinzipien ein Licht werfen, hervorzugehen.

Eine jede Übertretung des Gesetzes kann und muß nicht anders als so erklärt werden, daß sie aus einer Maxime des Verbrechers (sich eine solche Untat zur Regel zu machen) entspringe; denn wenn man sie von einem

a) hinzuzudenken: „ein solches“.

[321] Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nötig sein mag, — kann [322] also nur vom Souverän selbst durch | Reform, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution verrichtet werden, und wenn sie geschieht, so kann jene nur die ausübende Gewalt, nicht die gesetzgebende treffen. — In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, daß das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich widerstehen kann — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heißt —, ist gleichwohl kein aktiver Widerstand (der willkürlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen tätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Akt der ausübenden Gewalt zu begehen), sondern nur ein negativer Widerstand d. i. Weigerung des Volks (im

---

sinnlichen Antrieb ableitete, so wäre sie nicht von ihm als einem freien Wesen begangen und könnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subjekt möglich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen, läßt sich schlechterdings nicht erklären; denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanismus der Natur sind erklärungsfähig. Nun kann der Verbrecher seine Untat entweder nach der Maxime einer angenommenen objektiven Regel (als allgemein geltend), oder nur als Ausnahme von der Regel (sich davon gelegentlich zu dispensieren) begehen; im letzteren Falle weicht er nur (obzwar vorsätzlich) vom Gesetz ab; er kann seine eigene Übertretung zugleich verabscheuen und, ohne dem Gesetz förmlich den Gehorsam aufzukündigen, es nur umgehen wollen; im ersteren aber verwirft er die Autorität des Gesetzes selbst, dessen Gültigkeit er sich doch vor seiner Vernunft nicht ableugnen kann, und macht es sich zur Regel, wider dasselbe zu handeln; seine Maxime ist [322] also nicht bloß ermangelungsweise *(negative)*, son|dern sogar abbruchsweise *(contrarie)* oder, wie man sich ausdrückt, diametraliter, als Widerspruch (gleichsam feindselig) dem Gesetz entgegen. Soviel wir einsehen, ist ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzlosen) Bosheit zu begehen, Menschen unmöglich, und doch (obzwar bloße Idee des Äußerst-Bösen) in einem System der Moral nicht zu übergehen.

Der Grund des Schauderhaften bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch sein

Parlament), erlaubt, jener in[a]) den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nötig zu haben vorgibt, nicht immer zu willfahren; vielmehr wenn das letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich und das Oberhaupt in der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selbst aber ein Verräter des Volks sei.

Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue | Verfassung gegründet ist, so kann die [323] Unrechtmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Untertanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die[b]) Gewalt hat. Der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) kann wegen seiner vorigen

---

Volk ist also der, daß der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche dieses sich zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Prinzipien des Verhältnisses zwischen Souverän und Volk (dieses, was sein Dasein nur der Gesetzgebung des ersteren zu verdanken hat, zum Herrscher über jenen zu machen) gedacht werden muß, und so die Gewalttätigkeit mit dreister Stirn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben wird; welches, wie ein alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbstmord, ein keiner Entsündigung fähiges Verbrechen zu sein scheint. Man hat also Ursache anzunehmen, daß die Zustimmung zu solchen Hinrichtungen wirklich nicht aus einem vermeint-rechtlichen Prinzip, sondern aus Furcht vor Rache des vielleicht dereinst wiederauflebenden Staats am Volk herrührte, und jene Förmlichkeit nur vorgenommen worden, um jener Tat den Anstrich von Bestrafung, mithin eines rechtlichen Verfahrens (dergleichen der Mord nicht sein würde) zu geben, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine solche Anmaßung des Volks noch ärger ist als selbst der Mord, da diese einen Grundsatz enthält, der selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staats unmöglich machen müßte.

---

a) Kant: „und erlaubt jener, in“; korr. Vorländer.
b) „die“ fehlt in der 2. Auflage.

Geschäftsführung nicht in Anspruch genommen, noch weniger aber gestraft werden, wenn er, in den Stand eines Staatsbürgers zurückgetreten[a]), seine und des Staats Ruhe dem Wagstück vorzieht, sich von diesem zu entfernen, um als Prätendent das Abenteuer der Wiedererlangung desselben, es sei durch ingeheim angestiftete Gegenrevolution oder durch Beistand anderer Mächte, zu bestehen. Wenn er aber das letztere vorzieht, so bleibt ihm, weil der Aufruhr, der ihn aus seinem Besitz vertrieb, ungerecht war, sein Recht an demselben unbenommen. Ob aber andere Mächte das Recht haben, sich diesem verunglückten Oberhaupt zum Besten in ein Staatenbündnis zu vereinigen, bloß um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht ungeahndet noch als Skandal für alle Staaten bestehen zu lassen, mithin eine in jedem anderen Staat durch Revolution zustande gekommene Verfassung in ihre alte[b]) mit Gewalt zurückzubringen berechtigt und berufen seien, das gehört zum Völkerrecht.

B.

Kann der Beherrscher als Obereigentümer (des Bodens) oder muß er nur als Oberbefehlshaber in Ansehung des Volks durch Gesetze betrachtet werden? Da der Boden die oberste Bedingung ist, unter der allein es möglich ist, äußere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher Besitz und Gebrauch das erste erwerbliche Recht ausmacht, so wird von dem Souverän als Landesherrn, besser als Obereigentümer *(dominus territorii)* alles solche Recht abgeleitet werden müssen. Das Volk, als die Menge der Untertanen, gehört ihm auch zu (es ist sein Volk), aber nicht ihm als Eigentümer (nach dem dinglichen), sondern als Oberbefehlshaber (nach dem persönlichen Recht). — Dieses Obereigentum ist aber nur eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die notwendige Vereinigung des Privateigentums aller im Volk unter einem öffentlichen

---

a) 2. Auflage: „zurücktretend".
b) sc. „Verfassung" oder „Form".

allgemeinen Besitzer zu Bestimmung des besonderen Eigentums, nicht nach Grundsätzen der Aggregation (die von den Teilen zum Ganzen empirisch fortschreitet), sondern dem notwendigen formalen Prinzip der Ein|teilung (Division des Bodens) nach Rechtsbe- [324] griffen vorstellig zu machen. Nach diesen kann der Obereigentümer kein Privateigentum an irgend einem Boden haben (denn sonst machte er sich zu einer Privatperson), sondern dieses gehört nur dem Volk (und zwar nicht kollektiv, sondern distributiv genommen) zu; wovon doch ein nomadisch-beherrschtes Volk auszunehmen ist, als in welchem gar kein Privateigentum des Bodens stattfindet. — Der Oberbefehlshaber kann also keine Domänen, d. i. Ländereien zu seiner Privatbenutzung (zu Unterhaltung des Hofes) haben. Denn weil es alsdann auf sein eigen Gutbefinden ankäme, wie weit sie ausgebreitet sein sollten, so würde der Staat Gefahr laufen, alles Eigentum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen, und alle Untertanen als grunduntertänig *(glebae adscripti)* und Besitzer von dem, was immer nur Eigentum eines anderen ist, folglich aller Freiheit beraubt *(servi)* anzusehen. — Von einem Landesherrn kann man sagen: er besitzt nichts (zu eigen) außer sich selbst; denn wenn er neben einem anderen im Staat etwas zu eigen hätte, so würde mit diesem ein Streit möglich sein, zu dessen Schlichtung kein Richter wäre. Aber man kann auch sagen: er besitzt alles; weil er das Befehlshaberrecht über das Volk hat (jedem das Seine zuteil kommen zu lassen), dem alle äußeren Sachen *(divisim)* zugehören.

Hieraus folgt: daß es auch keine Korporation im Staate, keinen Stand und Orden geben könne, der als Eigentümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewissen Statuten überliefern könne. Der Staat kann sie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Überlebenden zu entschädigen. Der Ritterorden (als Korporation oder auch bloß Rang einzelner vorzüglich beehrter Personen); der Orden der Geistlichkeit, die Kirche genannt, können nie durch diese Vorrechte, womit sie begünstigt worden, ein auf Nach-

folger übertragbares Eigentum am Boden, sondern nur die einstweilige Benutzung desselben erwerben. Die Komtureien auf einer, die Kirchengüter auf der anderen Seite können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, durch die Kriegsehre den Staat wider die Lauigkeit in Verteidigung desselben zu schützen, oder die Menschen in demselben durch Seelmessen, Gebete und eine Menge zu bestellender Seelsorger, um sie vor dem ewigen Feuer zu bewahren, anzutreiben, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der vorgenannten Bedingung) aufgehoben werden. Die, so hier in die Reform fallen, können nicht klagen, [325] daß ihnen | ihr Eigentum genommen werde; denn der Grund ihres bisherigen Besitzes lag nur in der Volksmeinung und mußte auch, solange diese fortwährte, gelten. Sobald diese aber erlosch, und zwar auch nur in dem Urteil derjenigen, welche auf Leitung desselben[a]) durch ihr Verdienst den größten Anspruch haben, so mußte, gleichsam als durch eine Appellation desselben an den Staat *(a rege male informato ad regem melius informandum),* das vermeinte Eigentum aufhören.

Auf diesem ursprünglich erworbenen Grundeigentume beruht das Recht des Oberbefehlshabers als Obereigentümers (des Landesherrn), die Privateigentümer des Bodens zu beschatzen, d. i. Abgaben durch die Landtaxe, Accise und Zölle oder Dienstleistung (dergleichen die Stellung der Mannschaft zum Kriegsdienst ist) zu fordern: so doch, daß das Volk sich selber beschatzt, weil dieses die einzige Art ist, hierbei nach Rechtsgesetzen zu verfahren, wenn es durch das Korps der Deputierten desselben geschieht, auch als gezwungene (von dem bisher bestandenen Gesetz abweichende) Anleihe nach dem Majestätsrechte, als in einem Falle, da der Staat in Gefahr seiner Auflösung kommt, erlaubt ist.

Hierauf beruht auch das Recht der Staatswirtschaft, des Finanzwesens und der Polizei, welche letztere die öffentliche Sicherheit, Gemächlichkeit und Anständigkeit besorgt; denn daß das

a) sc. des Volks.

Gefühl für diese *(sensus decori)* als negativer Geschmack durch Bettelei, Lärmen auf Straßen, Gestank, öffentliche Wollust *(venus volgivaga)*, als Verletzungen des moralischen Sinnes, nicht abgestumpft werde, erleichtert der Regierung gar sehr ihr Geschäfte, das Volk durch Gesetze zu lenken.

Zu Erhaltung des Staats gehört auch noch ein drittes: nämlich das Recht der Aufsicht *(ius inspectionis)*, daß ihm nämlich keine Verbindung, die aufs öffentliche Wohl der Gesellschaft *(publicum)* Einfluß haben kann (von Staats- oder Religions-Illuminaten), verheimlicht, sondern, wenn es von der Polizei verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfassung nicht geweigert werde. Die[a]) aber der Untersuchung der Privatbehausung eines jeden ist nur ein Notfall der Polizei, wozu sie durch eine höhere Autorität in jedem besonderen Falle berechtigt werden muß.

C.

Dem Oberbefehlshaber steht indirekt, d. i. als Übernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner (des Volks) eigenen Erhaltung [326] zu belasten, als da sind: das Armenwesen, die Findelhäuser und das Kirchenwesen, sonst milde oder fromme Stiftungen genannt.

Der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt, welche sich immerwährend erhalten soll, und zu dem Ende sich der inneren Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen, zu erhalten. Von Staats wegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nötigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es, selbst den notwendigsten Naturbedürfnissen nach, nicht sind, herbeizuschaffen; weil ihre Existenz zugleich als[b]) Akt der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Dasein nötige Vorsorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie sich verbind-

a) hinzuzudenken etwa: „Befugnis" (aus „Aufsicht" zu ergänzen).

b) Zu dem Gebrauch von „als" vgl. S. 3.

lich gemacht haben, auf welche der Staat nun sein Recht gründet[a]), zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen. Das kann nun geschehen: durch Belastung des Eigentums der Staatsbürger oder ihres Handelsverkehrs oder durch errichtete Fonds und deren Zinsen, nicht zu Staats- (denn der ist reich), sondern zu Volksbedürfnissen; aber nicht bloß durch freiwillige Beiträge (weil hier nur vom Rechte des Staats gegen das Volk die Rede ist), worunter einige gewinnsüchtige sind (als Lotterien, die mehr Arme und dem öffentlichen Eigentume Gefährliche machen, als sonst sein würden, und die also nicht erlaubt sein sollten), sondern zwangsmäßig, als Staatslasten. Hier fragt sich nun: ob die Versorgung der Armen durch laufende Beiträge, sodaß jedes Zeitalter die Seinigen ernährt, oder durch nach und nach gesammelte[b]) Bestände und überhaupt fromme Stiftungen (dergleichen Witwenhäuser, Hospitäler u. dgl. sind), und zwar jenes nicht durch Bettelei, welche mit der Räuberei nahe verwandt ist, sondern durch gesetzliche Auflage ausgerichtet werden soll? — Die erstere Anordnung muß für die einzige dem Rechte des Staats angemessene, der sich niemand entziehen kann, der zu leben hat, gehalten werden; weil sie[c]) nicht (wie von frommen Stiftungen zu besorgen ist), wenn sie mit der Zahl der Armen anwachsen, das Armsein zum Erwerbmittel für faule Menschen machen und so eine ungerechte Belästigung des Volks durch die Regierung sein würden.

Was die Erhaltung der aus Not oder Scham ausgesetzten oder wohl gar darum ermordeten Kinder betrifft, so hat der Staat ein Recht, das Volk mit der Pflicht zu belasten, diesen obzwar unwillkommenen Zuwachs des Staatsvermögens nicht wissentlich umkommen zu lassen. Ob dieses aber durch Besteuerung
[327] der Hagestolzen beiderlei Geschlechts (worunter die | vermögenden Ledigen verstanden werden) als

a) Hier ist zu ergänzen das vorangegangene: „die Vermögenden zu nötigen“.
b) „nach und nach gesammelte“ fehlt in der 2. Auflage.
c) sc. die laufenden Beiträge.

solcher[a]), die daran doch zum Teil schuld sind, vermittelst dazu errichteter Findelhäuser, oder auf andere Art mit Recht geschehen könne (ein anderes Mittel, es zu verhüten, möchte es aber schwerlich geben), ist eine Aufgabe, deren Lösung, ohne entweder wider das Recht oder die Moralität zu verstoßen, bisher noch nicht gelungen ist.

Da auch das Kirchenwesen, welches von der Religion als innerer Gesinnung, die ganz außer dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht ist, sorgfältig unterschieden werden muß (als Anstalt zum öffentlichen Gottesdienst für das Volk, aus welchem dieser auch seinen Ursprung hat, es sei Meinung oder Überzeugung), ein wahres Staatsbedürfnis wird, sich auch als Untertanen einer höchsten unsichtbaren Macht, der sie huldigen müssen, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten: so hat der Staat das Recht, nicht etwa der inneren Konstitutional-Gesetzgebung, das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vorteilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienstliche Formen *(ritus)* dem Volke vorzuschreiben oder zu befehlen (denn dieses muß gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben), sondern nur das negative Recht, den Einfluß der öffentlichen Lehrer[b]) auf das sichtbare politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachteilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem inneren Streit oder dem der verschiedenen Kirchen untereinander die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein Recht der Polizei ist. Daß eine Kirche einen gewissen Glauben und welchen sie haben, oder daß sie ihn unabänderlich erhalten müsse und sich nicht selbst reformieren dürfe, sind Einmischungen der obrigkeitlichen Gewalt, die unter ihrer Würde sind: weil sie sich dabei als einem Schulgezänke auf den Fuß der Gleichheit mit ihren Untertanen einläßt (der Monarch sich zum Priester macht), die ihr geradezu sagen können,

a) Kant: „solche"; korr. Vorländer.
b) „der öffentlichen Lehrer" fehlt in der 2. Auflage.

daß sie hiervon nichts verstehe; vornehmlich was das letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen betrifft; — denn was das gesamte Volk nicht über sich selbst beschließen kann, das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschließen. Nun kann aber kein Volk beschließen, in seinen den Glauben betreffenden Einsichten (der Aufklärung) niemals weiter fortzuschreiten, mithin auch sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformieren; weil dies der Menschheit in seiner eigenen Person, mithin dem höchsten Rechte desselben entgegen sein würde. Also kann es auch [328] keine obrigkeitliche Ge|walt über das Volk beschließen. — — Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese aus ebenderselben Ursache nicht dem Staate, sondern müssen dem Teile des Volks, der sich zu einem oder dem anderen Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine zu Lasten kommen.

D.

Das Recht des obersten Befehlshabers im Staate geht auch 1. auf Verteilung der *Ämter*, als mit einer Besoldung verbundener Geschäftsführung; 2. der *Würden*, die als Standeserhöhungen ohne Sold, d. i. Rangerteilung des[a]) Oberen (der zum Befehlen)[b]) in Ansehung der Niederen (die, obzwar als freie und nur durchs öffentliche Gesetz verbindliche, doch jenen zu gehorsamen zum voraus bestimmt sind), bloß auf Ehre fundiert sind — und 3. außer diesem (respektiv-wohltätigen) Recht auch aufs *Strafrecht*.

Was ein bürgerliches Amt anlangt, so kommt hier die Frage vor: hat der Souverän das Recht, einem, dem er ein Amt gegeben, es nach seinem Gutbefinden (ohne ein Verbrechen von seiten des letzteren) wieder zu nehmen? Ich sage: nein! Denn was der vereinigte Wille des Volks über seine bürgerlichen Beamten nie beschließen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beschließen. Nun will das Volk (das die Kosten tragen soll, welche die An-

---

a) 2. Auflage: „der“.
b) sc. bestimmt ist.

setzung eines Beamten ihm machen wird) ohne allen Zweifel, daß dieser seinem ihm auferlegten Geschäfte völlig gewachsen sei; welches aber nicht anders als durch eine hinlängliche Zeit hindurch fortgesetzte Vorbereitung und Erlernung desselben, über der er diejenige versäumt, die er zur Erlernung eines anderen ihn nährenden Geschäfts hätte verwenden können, geschehen kann; mithin würde in der Regel das Amt mit Leuten versehen werden, die keine dazu erforderliche Geschicklichkeit und durch Übung erlangte reife Urteilskraft erworben hätten; welches der Absicht des Staats zuwider ist, als zu welcher auch erforderlich ist, daß jeder vom niedrigeren Amte zu höheren (die sonst lauter Untauglichen in die Hände fallen würden) steigen, mithin auch auf lebenswierige Versorgung müsse rechnen können.

Die Würde betreffend, nicht bloß die, welche ein Amt bei sich führen mag, sondern auch die, welche den Besitzer auch ohne besondere Bedienungen zum Gliede eines höheren Standes macht, ist der Adel, der vom bürgerlichen Stande, in welchem das Volk ist, unterschieden, den | männlichen Nachkommen anerbt, durch [329]
diese auch wohl den weiblichen unadeliger Geburt, nur so, daß die adelig Geborene ihrem unadeligen Ehemann nicht umgekehrt diesen Rang mitteilt, sondern selbst in den bloß bürgerlichen (des Volks) zurückfällt. — Die Frage ist nun: ob der Souverän einen Adelstand, als einen erblichen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt sei. In dieser Frage kommt es nicht darauf an: ob es der Klugheit des Souveräns wegen seines und des Volks Vorteils, sondern nur, ob es dem Rechte des Volks gemäß sei, einen Stand von Personen über sich zu haben, die zwar selbst Untertanen, aber doch in Ansehung des Volks geborene Befehlshaber (wenigstens privilegierte) sind. — — Die Beantwortung derselben geht nun hier, ebenso wie vorher, aus dem Prinzip hervor: „Was das Volk (die ganze Masse der Untertanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschließen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beschließen.“ Nun ist ein angeerbter Adel, ein Rang, der vor dem Verdienste vorher geht und

dieses auch mit keinem Grunde hoffen läßt, ein Gedankending ohne alle Realität. Denn wenn der Vorfahr Verdienst hatte, so konnte er dieses doch nicht auf seine Nachkommen vererben, sondern diese mußten es sich immer selbst erwerben; da die Natur es nicht so fügt, daß das Talent und der Wille, welche Verdienste um den Staat möglich machen, auch anarten. Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, so ist es unmöglich, daß der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ zusammenstimme, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen. — — Wenn indessen gleich eine solche Anomalie in das Maschinenwesen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnswesens, das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeschlichen, von Untertanen, die mehr als Staatsbürger, nämlich geborene Beamte (wie etwa ein Erbprofessor), sein wollen, so kann der Staat diesen von ihm begangenen Fehler eines widerrechtlich erteilten erblichen[a]) Vorzugs nicht anders als durch Eingehen und Nichtbesetzung der Stellen allmählich wiederum gut machen, und so hat er provisorisch ein Recht, diese Würde dem Titel nach fortdauern zu lassen, bis selbst in der öffentlichen Meinung die Einteilung in Souverän, Adel und Volk der einzigen natürlichen in Souverän und Volk Platz gemacht haben wird.

Ohne alle Würde kann nun wohl kein Mensch im Staate sein, denn er hat wenigstens die des Staats-
[330] bürgers; außer wenn er sich durch sein eigenes | Verbrechen darum gebracht hat, da er dann zwar im Leben erhalten, aber zum bloßen Werkzeuge der Willkür eines anderen (entweder des Staats oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird. Wer nun das letztere ist (was er nur durch Urteil und Recht werden kann), ist ein Leibeigener *(servus in sensu stricto)* und gehört zum Eigentum *(dominium)* eines anderen, der daher nicht bloß sein Herr *(herus)*, sondern auch sein Eigentümer *(dominus)* ist, der ihn als eine Sache veräußern und nach Belieben (nur nicht zu

a) „erblichen" fehlt in der 2. Auflage.

schandbaren Zwecken) brauchen und über seine Kräfte, wenngleich nicht über sein Leben und Gliedmaßen verfügen (disponieren) kann. Durch einen Vertrag kann sich niemand zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Person zu sein; denn nur als Person kann er einen Vertrag machen. Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen der Qualität nach erlaubten, dem Grade nach aber unbestimmten Diensten gegen einen anderen (für Lohn, Kost oder Schutz) verpflichten durch einen Verdingungsvertrag *(locatio conductio)*, und er werde dadurch bloß Untertan *(subiectus)*, nicht Leibeigener *(servus)*; allein das ist nur ein falscher Schein. Denn wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines Untertans nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch (wie es mit den Negern auf den Zuckerinseln der Fall ist) erschöpfen, bis zum Tode oder der Verzweiflung, und jener hat sich seinem Herrn wirklich als Eigentum weggegeben; welches unmöglich ist. — Er kann sich also nur zu der Qualität und dem Grade nach bestimmten Arbeiten verdingen: entweder als Tagelöhner oder ansässiger Untertan; im letzteren Fall, daß er teils für den Gebrauch des Bodens seines Herrn statt des Tagelohns Dienste auf demselben Boden, teils für die eigene Benutzung desselben bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leistet, ohne sich dabei zum Gutsuntertan *(glebae adscriptus)* zu machen, als wodurch er seine Persönlichkeit einbüßen würde, mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen kann. Er mag nun aber auch[a]) durch sein Verbrechen ein persönlicher Untertan geworden sein, so kann diese Untertänigkeit ihm doch nicht anerben, weil er sie sich nur durch seine eigene Schuld zugezogen hat; und ebensowenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte wegen der Erziehungskosten, die er gemacht hat, in Anspruch genommen werden, weil Erziehung eine absolute Naturpflicht der Eltern und, im Falle daß diese Leibeigene waren, der Herren ist, welche mit dem Besitz ihrer Untertanen auch die Pflichten derselben übernommen haben.

a) „auch" fehlt in der 2. Auflage.

[331]

E.

Vom Straf- und Begnadigungsrecht.

I.

Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberste im Staate kann also nicht bestraft werden, sondern man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen. — Diejenige Übertretung des öffentlichen Gesetzes, die den, welcher sie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu sein, heißt Verbrechen schlechthin *(crimen)*, oder[a]) auch ein öffentliches Verbrechen *(crimen publicum)*; daher das erstere (das Privatverbrechen) vor die Zivil-, das andere vor die Kriminalgerechtigkeit gezogen wird. — Veruntreuung, d. i. Unterschlagung der zum Verkehr anvertrauten Gelder oder Waren, Betrug im Kauf und Verkauf bei sehenden Augen des anderen sind Privatverbrechen. Dagegen sind: falsch Geld oder Wechsel zu machen, Diebstahl und Raub u. dergl. öffentliche Verbrechen, weil das gemeine Wesen und nicht bloß eine einzelne Person dadurch gefährdet wird. — Sie könnten in die der niederträchtigen Gemütsart *(indolis abiectae)* und die der gewalttätigen *(indolis violentae)* eingeteilt werden.

Richterliche Strafe *(poena forensis)*, die von der natürlichen *(poena naturalis)*, dadurch das Laster sich selbst bestraft und auf welche der Gesetzgeber gar nicht Rücksicht nimmt, verschieden, kann niemals bloß als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborene Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen gar wohl verurteilt werden

a) Kant: „aber“; korr. Vorländer (nach der Vermutung Natorps).

kann. Er muß vorher strafbar befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem[a]) Grade derselben entbinde, nach dem pharisäischen Wahlspruch: „Es ist besser, daß | ein Mensch sterbe, als daß das ganze [332] Volk verderbe"; denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben. — Was soll man also von dem Vorschlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er sich dazu verstände, an sich gefährliche Experimente machen zu lassen, und so glücklich wäre, gut durchzukommen, damit die Ärzte dadurch eine neue, dem gemeinen Wesen ersprießliche Belehrung erhielten? Ein Gerichtshof würde das medizinische Kollegium, das diesen Vorschlag täte, mit Verachtung abweisen; denn die Gerechtigkeit hört auf, eine zu sein, wenn sie sich für irgend einen Preis weggibt.

Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Prinzip und Richtmaße macht? Kein anderes als das Prinzip der Gleichheit (im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit), sich nicht mehr auf die eine als auf die andere Seite hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Übel du einem anderen im Volke zufügst, das tust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tötest du ihn, so tötest du dich selbst. Nur das Wiedervergeltungsrecht *(ius talionis)*, aber wohl zu verstehen vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturteil), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle anderen sind hin und her schwankend und können, anderer sich einmischenden Rücksichten wegen, keine Angemessen-

---

a) 2. Auflage: „in einem".

heit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. — Nun scheint es zwar, daß der Unterschied der Stände das Prinzip der Wiedervergeltung: Gleiches mit gleichem, nicht verstatte; aber wenn es gleich nicht nach dem Buchstaben möglich sein kann, so kann es doch der Wirkung nach, respektive auf die Empfindungsart der Vornehmeren, immer geltend bleiben. — So hat z. B. Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältnis zur Beleidigung, denn der des Geldes viel hat, kann diese sich wohl einmal zur Lust erlauben; aber die Kränkung der Ehrliebe des einen kann doch dem Wehtun des Hochmuts des anderen sehr gleich kommen: wenn dieser nicht allein öffentlich abzubitten, sondern jenem, ob er zwar niedriger ist, etwa zugleich die Hand zu küssen, durch Urteil und Recht genötigt würde. Ebenso, wenn der gewalttätige Vornehme für die Schläge, die er dem niederen, aber schuldlosen Staatsbürger zumißt, außer der Abbitte noch zu einem einsamen und beschwer-[333] lichen Arreste verurteilt würde, weil | hiermit außer der Ungemächlichkeit noch die Eitelkeit des Täters schmerzhaft angegriffen und so durch Beschämung gleiches mit gleichem gehörig vergolten würde. — Was heißt das aber: „Bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst?“ Wer da stiehlt, macht aller anderer Eigentum unsicher; er beraubt sich also (nach dem Rechte der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigentums; er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben; welches nun nicht anders möglich ist, als daß ihn andere ernähren. Weil dieses aber der Staat nicht umsonst tun wird, so muß er diesem seine Kräfte zu ihm beliebigen Arbeiten (Karren- oder Zuchthausarbeit) überlassen und kommt auf gewisse Zeit oder nach Befinden auch auf immer in den Sklavenstand. — Hat er aber gemordet, so muß er sterben. Es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung als durch den am Täter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menschheit in der leidenden

Person zum Scheusal machen könnte, befreiten Tod. — Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat: weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.

Diese Gleichheit der Strafen, die allein durch die Erkenntnis des Richters auf den Tod nach dem strengen Wiedervergeltungsrechte möglich ist, offenbart sich daran, daß dadurch allein proportionierlich mit der inneren Bösartigkeit der Verbrecher das Todesurteil über alle (selbst wenn es nicht einen Mord, sondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe) ausgesprochen wird. — Setzet, daß, wie in der letzten schottischen Rebellion[a]), da verschiedene Teilnehmer an derselben (wie Balmerino und andere) durch ihre Empörung nichts als eine dem Hause Stuart schuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen Privatabsichten hegten, von dem höchsten Gerichte das Urteil so gesprochen worden wäre: ein jeder solle die Freiheit der Wahl zwischen dem Tode und der Karrenstrafe haben; so sage ich: der ehrliche Mann wählt den Tod, | der Schelm aber die Karre; so bringt es die Natur [334] des menschlichen Gemütes mit sich. Denn der erstere kennt etwas, was er noch höher schätzt als selbst das Leben: nämlich die Ehre; der andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für besser, als gar nicht zu sein (*animam praeferre pudori.* Juvenal)[b]). Der erstere ist nun ohne Widerrede weniger strafbar als der andere, und so werden sie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionierlich bestraft; jener gelinde nach seiner Empfindungsart, und dieser hart nach der seinigen; dahingegen, wenn

a) Gemeint ist der Aufstand von 1745/46; Lord Balmerino zeichnete sich durch besondere Standhaftigkeit aus.

b) Sat. III 8, 83: ein Lieblingsspruch Kants.

durchgängig auf die Karrenstrafe erkannt würde, der erstere zu hart, der andere für seine Niederträchtigkeit gar zu gelinde bestraft wäre; und so ist auch hier im Ausspruche über eine im Komplott vereinigte Zahl von Verbrechern der beste Ausgleicher vor der öffentlichen Gerechtigkeit der Tod. — Überdem hat man nie gehört, daß ein wegen Mordes zum Tode Verurteilter sich beschwert hätte, daß ihm damit zuviel und also unrecht geschehe; jeder würde ihm ins Gesicht lachen, wenn er sich dessen äußerte. — Man müßte sonst annehmen, daß, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Gesetz nicht unrecht geschieht, doch die gesetzgebende Gewalt im Staat diese Art von Strafe zu verhängen nicht befugt und, wenn sie es tut, mit sich selbst im Widerspruch sei.

Soviel also der Mörder sind, die den Mord verübt oder auch befohlen oder dazu mitgewirkt haben, so viele müssen auch den Tod leiden; so will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen, *a priori* begründeten Gesetzen. — Wenn aber doch die Zahl der Komplizen *(correi)* zu einer solchen Tat so groß ist, daß der Staat, um keine solchen Verbrecher zu haben, bald dahin kommen könnte, keine Untertanen mehr zu haben, und sich doch nicht auflösen, d. i. in den noch viel ärgeren, aller äußeren Gerechtigkeit entbehrenden Naturzustand übergehen (vornehmlich nicht durch das Spektakel einer Schlachtbank das Gefühl des Volks abstumpfen) will, so muß es auch der Souverän in seiner Macht haben, in diesem Notfalle *(casus necessitatis)* selbst den Richter zu machen (vorzustellen) und ein Urteil zu sprechen, welches statt der Lebensstrafe eine andere den Verbrechern zuerkennt, bei der die Volksmenge noch erhalten wird, dergleichen die Deportation ist: dieses selbst aber nicht als nach einem öffentlichen Gesetz, sondern durch einen Machtspruch, d. i. einen Akt des Majestätsrechts, der als Begnadigung nur immer in einzelnen Fällen ausgeübt werden kann.

Hiergegen hat nun der Marchese Beccaria[a]) aus
[335] teilnehmender Em | pfindelei einer affektierten Humanität *(compassibilitas)* seine Behauptung der Unrechtmäßigkeit aller Todesstrafe aufgestellt: weil sie im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht

a) *Beccaria* (1735—95) in seiner Schrift *Dei delitti e delle pene* (1764).

enthalten sein könnte; denn da hätte jeder im Volk einwilligen müssen, sein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen anderen (im Volk) ermordete; diese Einwilligung aber sei unmöglich, weil niemand über sein Leben disponieren könne. Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung.

Strafe erleidet jemand nicht, weil er sie, sondern weil er eine strafbare Handlung gewollt hat; denn es ist keine Strafe, wenn einem geschieht, was er will, und es ist unmöglich, gestraft werden zu wollen. — Sagen: ich will gestraft werden, wenn ich jemand ermorde, heißt nichts mehr als: ich unterwerfe mich samt allen übrigen den Gesetzen, welche natürlicherweise, wenn es Verbrecher im Volke gibt, auch Strafgesetze sein werden. Ich als Mitgesetzgeber, der das Strafgesetz diktiert, kann unmöglich dieselbe Person sein, die als Untertan nach dem Gesetz bestraft wird; denn als ein solcher, nämlich als Verbrecher, kann ich unmöglich eine Stimme in der Gesetzgebung haben (der Gesetzgeber ist heilig). Wenn ich also ein Strafgesetz gegen mich als einen Verbrecher abfasse, so ist es in mir die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft *(homo noumenon)*, die mich als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Person *(homo phaenomenon)* samt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgesetze unterwirft. Mit anderen Worten: nicht das Volk (jeder einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein anderer als der Verbrecher, diktiert die Todesstrafe, und im Sozialkontrakt ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen und so über sich selbst und sein Leben zu disponieren. Denn wenn der Befugnis zu strafen ein Versprechen des Missetäters zum Grunde liegen müßte, sich strafen lassen zu wollen, so müßte es diesem auch überlassen werden, sich straffällig zu finden, und der Verbrecher würde sein eigener Richter sein. — Der Hauptpunkt des Irrtums (*πρῶτον ψεῦδος*) dieses Sophismas besteht darin: daß es[a] das eigene Urteil des Verbrechers (das man seiner Vernunft notwendig zu-

a) „es“ Zusatz Hartensteins; Natorp: „man“, Kellermann: „er“.

trauen muß), des Lebens verlustig werden zu müssen, für einen Beschluß des Willens ansieht, es sich selbst zu nehmen, und so sich die Rechtsvollziehung mit der Rechtsbeurteilung in einer und derselben Person vereinigt vorstellt.

Es gibt indessen zwei todeswürdige Verbrechen, in Ansehung deren, ob die Gesetzgebung auch die Be-
[336] fugnis habe, sie mit der Todesstrafe | zu belegen, noch zweifelhaft bleibt. Zu beiden verleitet das Ehrgefühl. Das eine ist das der Geschlechtsehre, das andere der Kriegsehre, und zwar der wahren Ehre, welche jeder dieser zwei Menschenklassen als Pflicht obliegt. Das eine Verbrechen ist der mütterliche Kindesmord *(infanticidium maternale)*; das andere der Kriegsgesellenmord *(commilitonicidium)*, das Duell. — Da die Gesetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen und ebensowenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit[a]) auf einen untergeordneten Kriegsbefehlshaber fällt, welcher einer verächtlichen Begegnung nicht eine über die Todesfurcht erhobene eigene Gewalt entgegensetzt, wegwischen kann: so scheint es, daß Menschen in diesen Fällen sich im Naturzustande befinden und Tötung *(homicidium)*, die alsdann nicht einmal Mord *(homicidium dolosum)* heißen müßte, in beiden zwar allerdings strafbar sei, von der obersten Macht aber mit dem Tode nicht könne bestraft werden. Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist außer dem Gesetz (denn das heißt Ehe), mithin auch außer dem Schutze desselben geboren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Ware), so daß dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existieren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignorieren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unterbefehlshaber eingesetzte Kriegsmann, dem ein Schimpf angetan wird, sieht sich ebensowohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenossen seines Standes genötigt, sich Genugtuung und, wie im Naturzustande, Bestrafung des

---

a) Kant: „Feigheit, der“; korr. Vorländer.

Beleidigers nicht durchs Gesetz vor einem Gerichtshofe, sondern durch das Duell, darin er sich selbst der Lebensgefahr aussetzt, zu verschaffen, um seinen Kriegsmut zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes wesentlich beruht, sollte es auch mit der Tötung seines Gegners verbunden sein, die in diesem Kampfe, der öffentlich und mit beiderseitiger Einwilligung, doch auch ungern geschieht, eigentlich nicht Mord *(homicidium dolosum)* genannt werden kann. — — Was ist nun in beiden (zur Kriminalgerechtigkeit gehörigen) Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff (der hier kein Wahn ist) durchs Gesetz für nichtig zu erklären und so mit dem Tode zu bestrafen, oder von dem Verbrechen die angemessene Todesstrafe wegzunehmen und so entweder grausam oder nachsichtig zu sein. Die Auflösung dieses Knotens ist: daß der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit (die gesetzwidrige| Tötung eines anderen [337]
müsse mit dem Tode bestraft werden) bleibt, die Gesetzgebung selber aber (mithin auch die bürgerliche Verfassung), solange noch als sie barbarisch und unausgebildet ist[a]), daran schuld ist, daß die Triebfedern der Ehre im Volke (subjektiv) nicht mit den Maßregeln zusammentreffen wollen, die (objektiv) ihrer Absicht gemäß sind, sodaß die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit in Ansehung der aus dem Volk eine Ungerechtigkeit wird.

II.

Das Begnadigungsrecht *(ius aggratiandi)* für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlassung der Strafe, ist wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen und dadurch doch in hohem Grade unrecht zu tun. — In Ansehung der Verbrechen der Untertanen gegeneinander steht es schlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier ist Straflosigkeit *(impunitas criminis)* das größte Unrecht gegen die

a) „sie" und „ist" von mir zur Verdeutlichung hinzugesetzt.

letzteren. Also nur bei einer Läsion, die ihm selbst widerfährt *(crimen laesae maiestatis)*, kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungestraftheit dem Volke selbst in Ansehung seiner Sicherheit Gefahr erwachsen könnte. — Dieses Recht ist das einzige, was den Namen des Majestätsrechts verdient.

Von dem rechtlichen Verhältnisse des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

§ 50.

Das Land *(territorium)*, dessen Einsassen schon durch die Konstitution, d. i. ohne einen besonderen rechtlichen Akt ausüben zu dürfen (mithin durch die Geburt), Mitbürger eines und desselben gemeinen Wesens sind, heißt das Vaterland; das, worin sie es ohne diese Bedingung sind, das Ausland, und dieses, wenn es einen Teil der Landesherrschaft überhaupt ausmacht, heißt die Provinz (in der Bedeutung, wie die Römer dieses Wort brauchten), welche, weil sie doch keinen koalisierten Teil des Reichs *(imperii)* als Sitz von Mitbürgern, sondern nur eine Besitzung desselben als eines Unterhauses[a]) ausmacht, den Boden des herrschenden Staats als Mutterland *(regio domina)* verehren muß.

[338] 1. Der Untertan (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung; denn der Staat könnte ihn nicht als sein Eigentum zurückhalten. Doch kann er nur seine fahrende, nicht die liegende Habe mit herausnehmen; welches alsdann doch geschehen würde, wenn er seinen bisher besessenen Boden zu verkaufen und das Geld dafür mit sich zu nehmen befugt wäre.

2. Der Landesherr hat das Recht der Begünstigung der Einwanderung und Ansiedelung Fremder (Kolonisten), obgleich seine Landeskinder dazu scheel sehen möchten; wenn ihnen nur nicht das Privateigentum derselben am Boden gekürzt wird.

3. Ebenderselbe hat auch im Falle eines Verbrechens des Untertans, welches alle Gemeinschaft

---

a) „Untertans"? [Mellin], vgl. S. 138[b]), 171[a]).

der Mitbürger mit ihm für den Staat verderblich macht, das Recht der Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo er keiner Rechte eines Bürgers teilhaftig wird, d. i. zur Deportation.

4. Auch das der Landesverweisung überhaupt *(ius exilii)*, ihn in die weite Welt, d. i. ins Ausland überhaupt (in der altdeutschen Sprache Elend genannt) zu schicken; welches, weil der Landesherr ihm nun allen Schutz entzieht, soviel bedeutet als ihn innerhalb seinen Grenzen vogelfrei zu machen.

§ 51.

Die drei Gewalten im Staat, die aus dem Begriff eines gemeinen Wesens überhaupt *(res publica latius dicta)* hervorgehen, sind nur soviel Verhältnisse des vereinigten, *a priori* aus der Vernunft abstammenden Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupt, welche objektive praktische Realität hat. Dieses Oberhaupt (der Souverän) aber ist sofern nur ein (das gesamte Volk vorstellendes) Gedankending, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft. Das Verhältnis der ersteren zum letzteren ist nun auf dreierlei verschiedene Art denkbar: entweder daß einer im Staate über alle, oder daß einige, die einander gleich sind, vereinigt über alle andere, oder daß alle zusammen über einen jeden, mithin auch über sich selbst gebieten; d. i. die Staatsform ist entweder autokratisch oder aristokratisch oder demokratisch. (Der Ausdruck monarchisch statt autokratisch ist nicht dem Begriffe, den man hier will, angemessen; denn | [339] Monarch ist der, welcher die höchste, Autokrator aber oder Selbstherrscher der, welcher alle Gewalt hat; dieser ist der Souverän, jener repräsentiert ihn bloß). — Man wird leicht gewahr, daß die autokratische Staatsform die einfachste sei, nämlich von einem (dem Könige) zum Volke, mithin wo nur einer der Gesetzgeber ist. Die aristokratische ist schon aus zwei Verhältnissen zusammengesetzt: nämlich dem der Vornehmen (als Gesetz-

geber) zueinander, um den Souverän zu machen, und dann dem[a]) dieses Souveräns zum Volk; die demokratische aber die allerzusammengesetzteste, nämlich den Willen aller zuerst zu vereinigen, um daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger, um ein gemeines Wesen zu bilden, und dann diesem gemeinen Wesen den Souverän, der dieser vereinigte Wille selbst ist, vorzusetzen.*) Was die Handhabung des Rechts im Staat betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste, aber was das Recht selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk, in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Das Simplifizieren ist zwar im Maschinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgesetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich alle im Volk passiv sind und einem, der über sie ist, gehorchen; aber das gibt keine Untertanen als Staatsbürger. Was die Vertröstung, womit sich das Volk befriedigen soll, betrifft: daß nämlich die Monarchie (eigentlich hier Autokratie) die beste Staatsverfassung sei, wenn der Monarch gut ist (d. i. nicht bloß den Willen, sondern auch die Einsicht dazu hat), gehört zu den tautologischen Weisheitssprüchen und sagt nichts mehr als: die beste Verfassung ist die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird, d. i. diejenige, welche die beste ist.

§ 52.

Der Geschichtsurkunde dieses Mechanismus nachzuspüren, ist vergeblich, d. i. man kann zum Zeitpunkt des Anfangs der bürgerlichen Gesellschaft nicht herauflangen[b]) (denn die Wilden errichten kein Instrument ihrer Unterwerfung unter das Gesetz, und

---

*) Von der Verfälschung dieser Form durch sich eindringende und unbefugte Machthaber (der Oligarchie und Ochlokratie), imgleichen den sogenannten gemischten Staatsverfassungen erwähne ich hier nichts, weil es zu weit führen würde.

---

a) Kant: „das"; korr. Hartenstein.
b) Kant: „herauslangen"; korr. Hartenstein.

es ist auch schon aus der Natur roher Menschen abzunehmen, daß sie es mit der Gewalt angefangen haben werden). Diese Nachforschung aber in der Absicht anzustellen, um | allenfalls die jetzt bestehende [340] Verfassung mit Gewalt abzuändern, ist sträflich. Denn diese Umänderung müßte durchs Volk, welches sich dazu rottierte, also nicht durch die Gesetzgebung geschehen; Meuterei aber in einer schon bestehenden Verfassung ist ein Umsturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse, mithin alles Rechts, d. i. nicht Veränderung der bürgerlichen Verfassung, sondern Auflösung derselben und dann der Übergang in die bessere, nicht Metamorphose, sondern Palingenesie, welche einen neuen gesellschaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige (nun aufgehobene) keinen Einfluß hat. — Es muß aber dem Souverän doch möglich sein, die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar ist, und hierbei doch diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, daß das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehört. Diese Veränderung kann nun nicht darin bestehen, daß der Staat sich von einer dieser drei Formen zu einer der beiden anderen selbst konstituiert, z. B. daß die Aristokraten einig werden, sich einer Autokratie zu unterwerfen, oder in eine Demokratie verschmelzen zu wollen, und so umgekehrt; gleich als ob es auf der freien Wahl und dem Belieben des Souveräns beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle. Denn selbst dann, wenn er sich zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volk unrecht tun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte und eine der zwei übrigen für sich zuträglicher fände.

Die Staatsformen sind nur der Buchstabe *(littera)* der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, solange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjektiv) für notwendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages *(anima pacti originarii)* enthält die Verbindlichkeit der konstituierenden Gewalt,

die *Regierungsart* jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, *ihrer Wirkung nach* zusammenstimme, und jene alten empirischen (statutarischen) Formen, welche bloß die *Untertänigkeit* des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprünglichen (rationalen) auflösen, welche allein die *Freiheit* zum Prinzip, ja zur Bedingung alles *Zwanges* macht, der zu einer rechtlichen Verfassung, im eigentlichen Sinne des Staats, erforderlich ist und dahin [341] auch dem Buchstaben nach endlich | führen wird. — Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das *Gesetz* selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein jedem das Seine *peremtorisch* zugeteilt werden kann; indessen daß, solange jene Staatsformen dem Buchstaben nach ebensoviel verschiedene, mit der obersten Gewalt bekleidete moralische Personen vorstellen sollen, nur ein *provisorisches* inneres Recht und kein absolut-rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.

Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anderes sein als ein *repräsentatives System* des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputierten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt, der Person nach (es mag sein König, Adelstand oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein), sich auch repräsentieren läßt, so *repräsentiert* das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern *es ist* dieser selbst; denn in ihm (dem Volk) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der einzelnen, als bloßer Untertanen (allenfalls als Staatsbeamten) abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nun[a]) nicht mehr nötig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen und sie denen wieder zu übergeben, die sie

a) „nun“ fehlt in der 2. Auflage.

vorher geführt hatten, und die nun alle neuen Anordnungen durch absolute Willkür wieder vernichten könnten.

Es war also ein großer Fehltritt der Urteilskraft eines mächtigen Beherrschers zu unserer Zeit, sich aus der Verlegenheit wegen großer Staatsschulden dadurch helfen zu wollen, daß er es dem Volk übertrug, diese Last nach dessen eigenem Gutbefinden selbst zu übernehmen und zu verteilen; da es denn natürlicherweise nicht allein die gesetzgebende Gewalt in Ansehung der Besteuerung der Untertanen, sondern auch in Ansehung der Regierung in die Hände bekam; nämlich zu verhindern, daß diese nicht durch Verschwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrschergewalt des Monarchen gänzlich verschwand (nicht bloß suspendiert wurde) und aufs Volk überging, dessen gesetzgebendem Willen nun das Mein und Dein jedes Untertans[a]) unterworfen wurde. Man kann auch nicht sagen: daß dabei ein stillschweigendes, aber doch vertragsmäßiges Versprechen der Nationalversammlung, sich nicht eben zur Souveränität zu konsti- [342] tuieren, sondern nur dieser ihr Geschäft zu administrieren, nach verrichtetem Geschäfte aber die Zügel des Regiments dem Monarchen wiederum in seine Hände zu überliefern, angenommen werden müsse; denn ein solcher Vertrag ist an sich selbst null und nichtig. Das Recht der obersten Gesetzgebung im gemeinen Wesen ist kein veräußerliches, sondern das allerpersönlichste Recht. Wer es hat, kann nur durch den Gesamtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesamtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponieren. Ein Vertrag, der das Volk verpflichtete, seine Gewalt wiederum zurückzugeben, würde demselben nicht als gesetzgebender Macht zustehen und doch das Volk verbinden; welches nach dem Satze: Niemand kann zweien Herren dienen, ein Widerspruch ist.

---

a) 1. Auflage (verdruckt): „Unterhans“, vgl. S. 166[a]).

[343] Des

öffentlichen Rechts

Zweiter Abschnitt.

Das Völkerrecht.

§ 53.

Die Menschen, welche ein Volk ausmachen, können als Landeseingeborene nach der Analogie der Erzeugung von einem gemeinschaftlichen Elternstamm *(congeniti)* vorgestellt werden, ob sie es gleich nicht sind: dennoch aber in intellektueller und rechtlicher Bedeutung, als von einer gemeinschaftlichen Mutter (der Republik) geboren, gleichsam eine Familie *(gens, natio)* ausmachen, deren Glieder (Staatsbürger) alle ebenbürtig sind, und mit denen, die neben ihnen im Naturzustande leben möchten, als unedlen keine Vermischung eingehen, obgleich diese (die Wilden) ihrerseits sich wiederum wegen der gesetzlosen Freiheit, die sie gewählt haben, vornehmer dünken, die gleichfalls Völkerschaften, aber nicht Staaten ausmachen. Das Recht der Staaten in Verhältnis zueinander [welches nicht ganz richtig im Deutschen das Völkerrecht genannt wird, sondern vielmehr das Staatenrecht *(ius publicum civitatum)* heißen sollte] ist nun dasjenige, was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten haben: wo ein Staat als eine moralische Person gegen einen anderen im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch dem des beständigen Krieges betrachtet, teils das Recht[a]) zum Kriege teils das im Kriege teils das, einander zu

---

a) „das Recht" fehlt in der 2. Auflage.

nötigen, aus diesem Kriegszustande herauszugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfassung, d. i. das Recht nach dem Kriege zur Aufgabe macht, und führt nur das Unterscheidende von dem des Naturzustandes einzelner Menschen oder Familien (im Verhältnis gegeneinander) von dem der Völker bei sich, daß im Völkerrecht nicht bloß ein Verhältnis eines Staats gegen den anderen im ganzen, sondern auch einzelner Personen des einen gegen | [344] einzelne des anderen, imgleichen gegen den ganzen anderen Staat selbst in Betrachtung kommt; welcher Unterschied aber vom Rechte einzelner im bloßen Naturzustande nur solcher Bestimmungen bedarf, die sich aus dem Begriffe des letzteren leicht folgern lassen.

§ 54.

Die Elemente des Völkerrechts sind: 1. daß Staaten, im äußeren Verhältnisse gegeneinander betrachtet, (wie gesetzlose Wilde) von Natur in einem nicht-rechtlichen Zustande sind; 2. daß dieser Zustand ein Zustand des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wenngleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hostilität) ist, welche (indem sie es beide nicht besser haben wollen), obzwar dadurch keinem von dem anderen unrecht geschieht, doch an sich selbst im höchsten Grade unrecht ist, und aus welchem die Staaten, welche einander benachbart sind, auszugehen verbunden sind; 3. daß ein Völkerbund, nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages, notwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimischen Mißhelligkeiten derselben zu mischen, aber doch gegen Angriffe der äußeren Feinde[a]) zu schützen; 4. daß die Verbindung doch keine souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität) enthalten müsse; eine Verbündung[b]), die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muß, — ein

a) „Feinde" von mir hinzugesetzt.
b) 2. Auflage: „Verbindung".

Recht *in subsidium* eines anderen und ursprünglichen Rechts, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben untereinander von sich abzuwehren *(foedus Amphictyonum)*.

§ 55.

Bei jenem ursprünglichen Rechte zum Kriege freier Staaten gegeneinander im Naturzustande (um etwa einen dem rechtlichen sich annähernden Zustand zu stiften) erhebt sich zuerst die Frage: welches Recht hat der Staat gegen seine eigenen Untertanen, sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden oder aufs Spiel zu setzen: sodaß es nicht von dieser ihrem eigenen Urteil abhängt, ob sie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, sondern der Oberbefehl des Souveräns sie hineinschicken darf?

Dieses Recht scheint sich leicht dartun zu lassen; nämlich aus dem Rechte, mit dem Seinen (Eigentum) [345] zu tun, was man will. Was jemand | aber der Substanz nach selbst gemacht hat, davon hat er ein unbestrittenes Eigentum. — Hier ist also die Deduktion, so wie sie ein bloßer Jurist abfassen würde.

Es gibt mancherlei Naturprodukte in einem Lande, die doch, was die Menge derselben von einer gewissen Art betrifft, zugleich als Gemächsel *(artefacta)* des Staats angesehen werden müssen, weil das Land sie in solcher Menge nicht liefern würde, wenn es nicht einen Staat und eine ordentliche machthabende Regierung gäbe, sondern die Bewohner im Stande der Natur wären. — Haushühner (die nützlichste Art des Geflügels), Schafe, Schweine, das Rindergeschlecht u. a. m. würden entweder aus Mangel an Futter oder der Raubtiere wegen in dem Lande, wo ich lebe, entweder gar nicht oder höchst sparsam anzutreffen sein, wenn es darin nicht eine Regierung gäbe, welche den Einwohnern ihren Erwerb und Besitz sicherte. — Ebendas gilt auch von der Menschenzahl, die, ebenso wie in den amerikanischen Wüsten, ja selbst dann, wenn man diesen den größten Fleiß (den jene nicht haben) beilegte, nur gering sein kann. Die Einwohner würden nur sehr dünn gesät sein, weil keiner derselben

sich mitsamt seinem Gesinde auf einem Boden weit verbreiten könnte, der immer in Gefahr ist, von Menschen oder wilden[a]) und Raubtieren verwüstet zu werden; mithin sich für eine so große Menge von Menschen, als jetzt auf einem Lande leben, kein hinlänglicher Unterhalt finden würde. — — Sowie man nun von Gewächsen (z. B. den Kartoffeln) und von Haustieren, weil sie, was die Menge betrifft, ein *Machwerk* der Menschen sind, sagen kann, daß man sie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (töten lassen) kann: so, scheint es, könne man auch von der obersten Gewalt im Staate, dem Souverän, sagen, er habe das Recht, seine Untertanen, die dem größten Teil nach sein eigenes Produkt sind, in den Krieg wie auf eine Jagd und zu einer Feldschlacht wie auf eine Lustpartie zu führen.

Dieser Rechtsgrund aber (der vermutlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag) gilt zwar freilich in Ansehung der Tiere, die ein *Eigentum* des Menschen sein können; will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staat immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muß (nicht bloß als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst), und der also zum Kriegführen nicht allein überhaupt, sondern auch zu jeder besonderen Kriegserklärung vermittelst seiner Repräsentanten seine | freie Beistimmung geben muß, unter welcher [346] einschränkenden Bedingung allein der Staat über seinen gefahrvollen Dienst disponieren kann.

Wir werden also wohl dieses Recht von der *Pflicht* des Souveräns gegen das Volk (nicht umgekehrt) abzuleiten haben; wobei dieses dafür angesehen werden muß, daß es seine Stimme dazu gegeben habe, in welcher Qualität es, obzwar passiv (mit sich machen läßt), doch auch selbsttätig ist und den Souverän selbst vorstellt.

§ 56.

Im natürlichen Zustande der Staaten ist das *Recht zum Kriege* (zu Hostilitäten) die erlaubte Art, wo-

a) Kant: „Wilden"; korr. Hartenstein.

durch ein Staat sein Recht gegen einen anderen Staat[a]) verfolgt, nämlich wenn er sich von diesem lädiert glaubt, durch eigene Gewalt; weil es durch einen Prozeß (als durch den allein die Zwistigkeiten im rechtlichen Zustand[b]) ausgeglichen werden) in jenem Zustande nicht geschehen kann. — Außer der tätigen Verletzung (der ersten Aggression, welche von der ersten Hostilität unterschieden ist) ist es die Bedrohung. Hierzu gehört entweder eine zuerst vorgekommene Zurüstung, worauf sich das Recht des Zuvorkommens *(ius praeventionis)* gründet, oder auch bloß die fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachsende Macht *(potentia tremenda)* eines anderen Staats. Diese ist eine Läsion des Mindermächtigen bloß durch den Zustand, vor aller Tat des Übermächtigen, und im Naturzustande ist dieser Angriff allerdings rechtmäßig. Hierauf gründet sich also das Recht des Gleichgewichts aller einander tätig berührenden Staaten.

Was die tätige Verletzung betrifft, die ein Recht zum Kriege gibt, so gehört dazu die selbstgenommene Genugtuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des anderen Staats, die Wiedervergeltung *(retorsio)*, ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem anderen Staate zu suchen, womit der Förmlichkeit nach der Ausbruch des Krieges ohne vorhergehende Aufkündigung des Friedens (Kriegsankündigung) eine Ähnlichkeit hat; weil, wenn man einmal ein Recht im Kriegszustande finden will, etwas Analogisches mit einem Vertrag angenommen werden muß, nämlich Annahme der Erklärung des anderen Teils, daß beide ihr Recht auf diese Art suchen wollen.

[347]

§ 57.

Das Recht im[c]) Kriege ist gerade das im Völkerrecht, wobei die meiste Schwierigkeit ist, um[d]) sich auch nur einen Begriff davon zu machen und ein Gesetz

---

a) „gegen einen anderen Staat" fehlt in der 2. Auflage.

b) „im rechtlichen Zustand" fehlt in der 2. Auflage.

c) „im" von mir gesperrt; vgl. „zum" S. 175[40] und „nach dem" S. 178[12].

d) „um" würde besser wegfallen.

in diesem gesetzlosen Zustande zu denken *(inter arma silent leges)*, ohne sich selbst zu widersprechen; es müßte denn dasjenige sein: den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturzustande der Staaten (im äußeren Verhältnisse gegeneinander) herauszugehen und in einen rechtlichen zu treten.

Kein Krieg unabhängiger Staaten gegeneinander kann ein Strafkrieg *(bellum punitivum)* sein. Denn Strafe findet nur im Verhältnisse eines Oberen *(imperantis)* gegen den Unterworfenen *(subditum)* statt, welches Verhältnis nicht das der Staaten gegeneinander ist. — Aber auch weder ein Ausrottungs- *(bellum internecinum)* noch Unterjochungskrieg *(bellum subiugatorium)*, der eine moralische Vertilgung eines Staats (dessen Volk nun mit dem des Überwinders entweder in eine Masse verschmelzt oder in Knechtschaft verfällt) sein würde. Nicht als ob dieses Notmittel des Staats, zum Friedenszustande zu gelangen, an sich dem Rechte eines Staats widerspräche, sondern weil die Idee des Völkerrechts bloß den Begriff eines Antagonismus nach Prinzipien der äußeren Freiheit bei sich führt, um sich bei dem Seinen zu erhalten, aber nicht eine Art zu erwerben, als welche durch Vergrößerung der Macht des einen Staats für den anderen bedrohend sein kann.

Verteidigungsmittel aller Art sind dem bekriegten Staat erlaubt, nur nicht solche, deren Gebrauch die Untertanen desselben, Staatsbürger zu sein unfähig machen würde; denn alsdann machte er sich selbst zugleich unfähig, im Staatsverhältnisse nach dem Völkerrechte für eine Person zu gelten (die gleicher Rechte mit anderen teilhaftig wäre). Darunter gehört: seine eigenen Untertanen zu Spionen, diese, ja auch Auswärtige zu Meuchelmördern, Giftmischern (in welche Klasse auch wohl die sogenannten Scharfschützen, welche einzelnen im Hinterhalte auflauern, gehören möchten) oder auch nur zur Verbreitung falscher Nachrichten zu gebrauchen; mit einem Worte, sich solcher heimtückischen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich ist, vernichten würden.

Im Kriege ist es erlaubt, dem überwältigten Feinde [348] Lieferungen | und Kontributionen[a]) aufzulegen, aber nicht das Volk zu plündern, d. i. einzelnen Personen das Ihrige abzuzwingen (denn das wäre Raub: weil nicht das überwundene Volk, sondern der Staat, unter dessen Herrschaft es war, durch dasselbe Krieg führte); sondern durch Ausschreibungen gegen ausgestellte Scheine, um bei nachfolgendem Frieden die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Last proportionierlich zu verteilen.

§ 58.

Das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpunkte des Friedensvertrags und in Hinsicht auf die Folgen desselben, besteht darin: der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluß zu gelangen, Traktaten gepflogen werden, und zwar nicht gemäß irgend einem vorzuschützenden Recht, was ihm wegen der vorgeblichen Läsion seines Gegners zustehe, sondern, indem er diese Frage auf sich beruhen läßt, sich stützend auf seine Gewalt. Daher kann der Überwinder nicht auf Erstattung der Kriegskosten antragen, weil er den Krieg seines Gegners alsdann für ungerecht ausgeben müßte; sondern, ob er sich gleich dieses Argument denken mag, so darf er es doch nicht anführen, weil er ihn sonst für einen Bestrafungskrieg erklären und so wiederum eine Beleidigung ausüben würde. Hierzu gehört auch die (auf keinen Loskauf zu stellende) Auswechselung der Gefangenen, ohne auf Gleichheit der Zahl zu sehen.

Der überwundene Staat oder dessen Untertanen verlieren durch die Eroberung des Landes nicht ihre staatsbürgerliche Freiheit, sodaß jener[b]) zur Kolonie, diese zu Leibeigenen abgewürdigt würden; denn sonst wäre es ein Strafkrieg gewesen, der an sich selbst widersprechend ist. — Eine Kolonie oder Provinz ist ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung, Gesetzgebung, Boden hat, auf welchem die zu einem anderen

a) 1. Auflage: „Kontribution"
b) 2. Auflage: „jene"

Staat Gehörigen nur Fremdlinge sind, der dennoch über jenes die oberste ausübende Gewalt hat. Der letztere heißt der Mutterstaat. Der Tochterstaat wird von jenem beherrscht, aber doch von sich selbst (durch sein eigenes Parlament, allenfalls unter dem Vorsitz eines Vizekönigs) regiert *(civitas hybrida)*. Dergleichen war Athen in Beziehung auf verschiedene Inseln, und ist jetzt Großbritannien in Ansehung Irlands.

Noch weniger kann Leibeigenschaft und ihre Rechtmäßigkeit von der Überwältigung eines Volks durch Krieg abgeleitet werden, weil man | hierzu einen [349] Strafkrieg annehmen müßte. Am allerwenigsten eine erbliche Leibeigenschaft, die überhaupt absurd ist, weil die Schuld aus jemandes Verbrechen nicht anerben kann.

Daß mit dem Friedensschlusse auch die Amnestie verbunden sei, liegt schon im Begriffe desselben.

§ 59.

Das Recht des Friedens ist 1. das, im Frieden zu sein, wenn in der Nachbarschaft Krieg ist, oder das der Neutralität; 2. sich die Fortdauer des geschlossenen Friedens zusichern zu lassen, d. i. das der Garantie; 3. zu wechselseitiger Verbindung (Bundesgenossenschaft) mehrerer Staaten, sich gegen alle äußeren oder inneren etwaigen Angriffe gemeinschaftlich zu verteidigen; nicht ein[a]) Bund zum Angreifen und innerer Vergrößerung.

§ 60.

Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, d. i. dem Grade nach): d. i. der beeinträchtigte Staat darf sich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an sich zulässigen in dem Maße bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. — Was ist aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem, wie überhaupt im Naturzustande, ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist,

a) 2. Auflage: „einen“.

ein *ungerechter Feind*? Es ist derjenige, dessen öffentlich (es sei wörtlich oder tätlich) geäußerter Wille eine Maxime verrät, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müßte. Dergleichen ist die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man voraussetzen kann, daß sie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; — aber doch auch *nicht, um sich in sein Land zu teilen*, einen Staat gleichsam auf der Erde verschwinden zu machen, denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht, sich in ein gemeines Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann; sondern es eine neue Verfassung annehmen zu lassen, die ihrer Natur nach der Neigung zum Kriege ungünstig ist.

Übrigens ist der Ausdruck „eines ungerechten
[350] Feindes im Natur | zustande" *pleonastisch*; denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der sein, welchem meinerseits zu widerstehen ich unrecht tun würde; dieser würde aber alsdann auch nicht mein Feind sein.

§ 61.

Da der Naturzustand der Völker ebensowohl als einzelner Menschen ein Zustand ist, aus dem man herausgehen soll, um in einen gesetzlichen zu treten: so ist vor diesem Ereignis alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äußere Mein und Dein der Staaten bloß *provisorisch*, und kann nur in einem allgemeinen *Staatenverein* (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird) *peremtorisch* geltend und ein wahrer *Friedenszustand* werden. Weil aber bei gar zu großer Ausdehnung eines solchen Völkerstaats über weite Landstriche die Regierung desselben, mithin auch die Beschützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden muß, eine Menge solcher Korporationen aber wiederum einen Kriegszustand herbeiführt: so ist der

ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee. Die politischen Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur kontinuierlichen *Annäherung* zu demselben dienen, sind es nicht, sondern, sowie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Rechte der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar.

Man kann einen solchen *Verein* einiger Staaten, um den Frieden zu erhalten, den *permanenten Staatenkongreß* nennen, zu welchem sich zu gesellen jedem benachbarten unbenommen bleibt; dergleichen (wenigstens was die Förmlichkeiten des Völkerrechts in Absicht auf Erhaltung des Friedens betrifft) in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der Versammlung der Generalstaaten im Haag noch stattfand; wo die Minister der meisten europäischen Höfe und selbst der kleinsten Republiken ihre Beschwerden über die Befehdungen, die einem von dem anderen widerfahren waren, anbrachten und so sich ganz Europa als einen einzigen föderierten Staat dachten, den sie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichsam als Schiedsrichter annahmen, statt dessen späterhin das Völkerrecht bloß in Büchern übrig geblieben, aus Kabinetten aber verschwunden, oder nach schon verübter Gewalt in Form der Deduktionen der Dunkelheit der Archive anvertraut worden ist.

Unter einem *Kongreß* wird hier aber nur eine [351]
willkürliche, zu aller Zeit *auflösliche*[a]) Zusammentretung verschiedener Staaten, nicht eine solche Verbindung, welche (sowie die der amerikanischen Staaten) auf einer Staatsverfassung gegründet und daher unauflöslich ist, verstanden; — durch welchen allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf zivile Art, gleichsam durch einen Prozeß, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg zu entscheiden, realisiert werden kann.

---

a) Kant: „ablösliche"; korr. Mellin.

[352]

Des

öffentlichen Rechts

Dritter Abschnitt.

Das Weltbürgerrecht.

§ 62.

Diese Vernunftidee einer friedlichen, wenngleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die untereinander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Prinzip. Die Natur hat sie alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthalts, als *globus terraqueus*)[a]) in bestimmte Grenzen eingeschlossen, und da der Besitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Teil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann: so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes *(communio)* und hiermit des Gebrauchs oder des Eigentums an demselben[b]), sondern der physischen möglichen Wechselwirkung *(commercium)*, d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse eines zu allen anderen, sich zum Verkehr untereinander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne

---

a) „terraqueus" aus ‚terra' und ‚aqua' = aus Land und Wasser bestehend.

b) Kant: „denselben"; korr. Natorp.

daß der Auswärtige ihm darum als einem[a]) Feind zu begegnen berechtigt wäre. — Dieses Recht, sofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs geht, kann das weltbürgerliche *(ius cosmopoliticum)* genannt werden.

Meere können Völker aus aller Gemeinschaft miteinander zu setzen scheinen; und dennoch sind sie vermittelst der Schiffahrt gerade die glücklichsten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, welcher[b]), je mehr es einander nahe Küsten gibt (wie die des mittelländischen), nur desto lebhafter sein | [353] kann, deren Besuchung gleichwohl, noch mehr aber die Niederlassung auf denselben, um sie mit dem Mutterlande zu verknüpfen, zugleich die Veranlassung dazu gibt, daß Übel und Gewalttätigkeit an einem Orte unseres Globus an allen gefühlt wird. Dieser mögliche Mißbrauch kann aber das Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinschaft mit allen zu versuchen und zu diesem Zweck alle Gegenden der Erde zu besuchen, wenn es gleich nicht ein Recht der Ansiedlung auf dem Boden eines anderen Volks *(ius incolatus)* ist, als zu welchem ein besonderer Vertrag erfordert wird.

Es fragt sich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung *(accolatus)* und Besitznehmung in der Nachbarschaft eines Volks, das in einem solchen Landstriche schon Platz genommen hat, auch ohne seine Einwilligung unternehmen dürfe? —

Wenn Anbauung in solcher Entlegenheit vom Sitz des ersteren geschieht, daß keines derselben im Gebrauch seines Bodens dem anderen Eintrag tut, so ist das Recht dazu nicht zu bezweifeln; wenn es aber Hirten- oder Jagdvölker sind (wie die Hottentotten, Tungusen und die meisten amerikanischen Nationen), deren Unterhalt von großen, öden Landstrecken abhängt, so würde dies nicht mit Gewalt, sondern nur durch Vertrag, und selbst dieser nicht mit Benutzung der Unwissenheit jener Einwohner in Ansehung der Abtretung solcher Ländereien geschehen können; ob-

---

a) Kant: „einen"; korr. Natorp.
b) Kant: „welches"; korr. Vorländer.

zwar die Rechtfertigungsgründe scheinbar genug sind, daß eine solche Gewalttätigkeit zum Weltbesten gereiche: teils durch Kultur roher Völker (wie der Vorwand, durch den selbst *Büsching* die blutige Einführung der christlichen Religion in Deutschland entschuldigen will), teils zur Reinigung seines eigenen Landes von verderbten Menschen und gehoffter Besserung derselben oder ihrer Nachkommenschaft in einem anderen Weltteile (wie in Neuholland); denn alle diese vermeintlich guten Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen. — Wendet man hiergegen ein, daß bei solcher Bedenklichkeit, mit der Gewalt den Anfang zu Gründung eines gesetzlichen Zustandes zu machen, vielleicht die ganze Erde noch in gesetzlosem Zustande sein würde: so kann das ebensowenig jene Rechtsbedingung aufheben als der Vorwand der Staatsrevolutionisten, daß es auch, wenn Verfassungen verunartet sind, dem Volke zustehe, sie mit Gewalt umzuformen und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu sein, um nachher die Gerechtigkeit desto sicherer zu gründen und aufblühen zu machen.

* *
*

[354] **Beschluß.**

Wenn jemand nicht beweisen kann, daß ein Ding ist, so mag er versuchen zu beweisen, daß es nicht ist. Will es ihm mit keinem von beiden gelingen (ein Fall, der oft eintritt), so kann er noch fragen: ob es ihn *interessiere*, das eine oder das andere (durch eine Hypothese) *anzunehmen*, und dies zwar in theoretischer oder in praktischer Rücksicht, d. i. entweder um sich bloß ein gewisses Phänomen (wie z. B. für den Astronom das des Rückgangs und Stillstands der Planeten) zu erklären, oder um einen gewissen Zweck zu erreichen, der nun wiederum entweder *pragmatisch* (bloßer Kunstzweck) oder *moralisch*, d. i. ein solcher Zweck sein kann, den sich zu setzen die Maxime selbst Pflicht ist. — Es versteht sich von selbst, daß

nicht das Annehmen *(suppositio)* der Ausführbarkeit jenes Zwecks, welches ein bloß theoretisches und dazu noch problematisches Urteil ist, hier zur Pflicht gemacht werde, denn dazu (etwas zu glauben) gibt's keine Verbindlichkeit; sondern das Handeln nach der Idee jenes Zwecks, wenn auch nicht die mindeste theoretische Wahrscheinlichkeit da ist, daß er ausgeführt werden könne, dennoch aber seine Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonstriert werden kann, das ist es, wozu uns eine Pflicht obliegt.

Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderrufliches *Veto* aus: Es soll kein Krieg sein; weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äußerlich (in Verhältnis gegeneinander) im gesetzlosen Zustande sind; — denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urteile betrügen, wenn wir das erstere annehmen; sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Konstitution, die uns dazu die tauglichste scheint, (vielleicht den Republikanismus aller Staaten samt und sonders) hinwirken, um ihn herbeizuführen und dem heillosen Kriegführen, worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre inneren Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein | [355] frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken, denn diese ist Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren und sich seinen Grundsätzen nach mit den übrigen Tierklassen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzusehen.

Man kann sagen, daß diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Teil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb

den Grenzen der bloßen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind; deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für andere, sondern die durch die Vernunft *a priori* von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muß, weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können) trüglich sind und so allerdings einer Metaphysik bedürfen, deren Notwendigkeit diejenigen, die dieser spotten, doch unvorsichtigerweise selbst zugestehen, wenn sie z. B., wie sie es oft tun, sagen: „Die beste Verfassung ist die, wo nicht die Menschen, sondern die Gesetze machthabend sind." Denn was kann mehr metaphysisch sublimiert sein als eben diese Idee, welche gleichwohl nach jener ihrer eigenen Behauptung die bewährteste objektive Realität hat, die sich auch in vorkommenden Fällen leicht darstellen läßt, und welche[a]) allein, wenn sie nicht revolutionsmäßig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften, — (denn da würde sich zwischeninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen), sondern durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird, in kontinuierlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten kann.

a) sc. die (ideale) Verfassung.

Anhang [356]

erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre.[a]

Die Veranlassung zu denselben nehme ich größtenteils von der Rezension dieses Buches in den Götting. Anz. 28stes Stück, den 18. Februar 1797; welche mit Einsicht und Schärfe der Prüfung, dabei aber doch auch mit Teilnahme und „der Hoffnung, daß jene Anfangsgründe Gewinn für die Wissenschaft bleiben werden," abgefaßt, ich hier zum Leitfaden der Beurteilung, überdem auch einiger Erweiterung dieses Systems gebrauchen will.

Gleich beim Anfange der Einleitung in die Rechtslehre stößt sich mein scharfprüfender Rezensent an einer Definition. — Was heißt Begehrungsvermögen? Sie[b] ist, sagt der Text[c], das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. — Dieser Erklärung wird entgegengesetzt: „daß sie zu[d] nichts wird, sobald man von äußeren Bedingungen der Folge des Begehrens abstrahiert. — Das Begehrungsvermögen ist aber auch dem Idealisten etwas; obgleich diesem die Außenwelt nichts ist." Antwort: Gibt es aber nicht auch eine heftige und doch zugleich mit Bewußtsein vergebliche

---

a) Dieser Anhang ist erst in der 2. Auflage hinzugekommen; vgl. die Einleitung des Herausgebers.
b) nämlich die Begehrung; vgl. auch S. 14a).
c) vgl. oben S. 11.
d) Das „zu" fehlt bei Kant, steht aber im Original der Rezension.

Sehnsucht (z. B. wollte Gott, jener Mann lebte noch!), die zwar tatleer, aber doch nicht folgeleer ist, und zwar nicht an Außendingen, aber doch im Inneren des Subjekts selbst mächtig wirkt (krank macht)? Eine Begierde als Bestreben *(nisus)*, vermittelst seiner Vorstellungen Ursache zu sein, ist, wenn das Subjekt gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabsichtigten Wirkung einsieht, doch immer Kausalität,
[357] wenigstens im Innern desselben. — Was hier den | Mißverstand ausmacht, ist: daß, da das Bewußtsein seines Vermögens überhaupt (in dem genannten Falle) zugleich das Bewußtsein seines Unvermögens in Ansehung der Außenwelt ist, die Definition auf den Idealisten nicht anwendbar ist; indessen daß doch, da hier bloß von dem Verhältnisse einer Ursache (der Vorstellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede ist, die Kausalität der Vorstellung (jene mag äußerlich oder innerlich sein) in Ansehung ihres Gegenstandes im Begriff des Begehrungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muß.

1.

Logische Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philosophen sich bis zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben oder versteigen wollen (ohne welche alle ihre Rechtswissenschaft bloß statutarisch sein würde), so können sie über die Sicherung der Vollständigkeit ihrer Einteilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegsehen: weil jene Wissenschaft sonst kein Vernunftsystem, sondern bloß aufgerafftes Aggregat sein würde. — Die Topik der Prinzipien muß der Form des Systems halber vollständig sein, d. i. es muß der Platz zu einem Begriff *(locus communis)* angezeigt werden, der nach der synthetischen Form der Einteilung für diesen Begriff offen ist; man mag nachher auch dartun, daß einer oder der andere Begriff, der in diesen Platz gesetzt würde, an sich widersprechend sei und aus diesem Platze wegfalle.

Die Rechtslehrer haben bisher nun zwei Gemeinplätze besetzt: den des dinglichen und den des persönlichen Rechts. Es ist natürlich, zu fragen: ob auch, da noch zwei Plätze aus der bloßen Form der Verbindung beider zu einem Begriffe, als Glieder der Einteilung *a priori*, offen stehen, nämlich der eines auf persönliche Art dinglichen, imgleichen der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, ob[a] ein solcher neuhinzukommender Begriff auch statthaft sei und vorderhand, obzwar nur problematisch, in der vollständigen Tafel der Einteilung angetroffen werden müsse. Das letztere leidet keinen Zweifel. Denn die bloß logische Einteilung (die vom Inhalt der Erkenntnis — dem Objekt — abstrahiert) ist immer Dichotomie, z. B. ein jedes Recht ist entweder ein dingliches oder ein nicht-dingliches Recht. Diejenige aber, von der hier die Rede ist, | nämlich die meta- [358
physische Einteilung, kann auch Tetrachotomie sein, weil außer den zwei einfachen Gliedern der Einteilung noch zwei Verhältnisse, nämlich die der das Recht einschränkenden Bedingungen hinzukommen, unter denen das eine Recht mit dem anderen in Verbindung tritt, deren Möglichkeit einer besonderen Untersuchung bedarf. — Der Begriff eines auf persönliche Art dinglichen Rechts fällt ohne weitere Umstände weg; denn es läßt sich kein Recht einer Sache gegen eine Person denken. Nun fragt sich: ob die Umkehrung dieses Verhältnisses auch ebenso undenkbar sei; oder ob dieser Begriff, nämlich der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, nicht allein ohne inneren Widerspruch, sondern selbst auch ein notwendiger (*a priori* in der Vernunft gegebener) zum Begriffe des äußeren Mein und Dein gehörender Begriff sei, Personen auf ähnliche Art als Sachen zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber sie doch zu besitzen und in vielen Verhältnissen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

---

a) Das im Original hinter „ob" folgende „nämlich" von uns gestrichen [wahrscheinlich durch Versehen aus Zeile 6 herübergekommen].

2.

Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art persönlichen Rechts ist nun kurz und gut diese: „Es ist das Recht des Menschen, eine Person außer sich als das Seine*) zu haben.“ Ich sage mit Fleiß: eine Person; denn einen anderen Menschen, der durch Verbrechen seine Persönlichkeit eingebüßt hat (zum Leibeigenen geworden ist), könnte man wohl als das Seine haben; von diesem Sachenrecht ist aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff „als neues Phänomen am juristischen Himmel“ eine *stella mirabilis* (eine bis zum
[359] Stern erster Größe wachsende, vorher | nie gesehene, allmählich aber wieder verschwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erscheinung) oder bloß eine Sternschnuppe sei, das soll jetzt untersucht werden.

3.

Beispiele.

Etwas Äußeres als das Seine haben, heißt es rechtlich besitzen; Besitz aber ist die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn diese Bedingung bloß als die physische gedacht wird, so heißt der Besitz Inhabung. — Rechtmäßige Inhabung reicht nun

---

*) Ich sage hier auch nicht: eine Person als die meinige (mit dem Adjektiv), sondern: als das Meine (*τὸ meum*, mit dem Substantiv) zu haben. Denn ich kann sagen: dieser ist mein Vater, das bezeichnet nur mein physisches Verhältnis (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt; z. B.: ich habe einen Vater. Aber ich kann nicht sagen: „ich habe ihn als das Meine.“ Sage ich aber: mein Weib, so bedeutet dieses ein besonderes, nämlich rechtliches, Verhältnis des Besitzers zu einem Gegenstande (wenn es auch eine Person wäre), als Sache. Besitz (physischer) aber ist die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (*manipulatio*) eines Dinges als einer Sache; wenn dieses gleich in einer anderen Beziehung zugleich als Person behandelt werden muß.

zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenstand für das Meine auszugeben oder es dazu zu machen; wenn ich aber, es sei aus welchem Grunde es wolle, befugt bin, auf die Inhabung eines Gegenstandes zu dringen, der meiner Gewalt entwischt oder entrissen ist, so ist dieser Rechtsbegriff ein Zeichen (wie Wirkung von ihrer Ursache), daß ich mich für befugt halte, ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligibelen Besitz desselben befindlich gegen ihn zu verhalten und diesen Gegenstand so zu gebrauchen.

Das Seine bedeutet zwar hier nicht das des Eigentums an der Person eines anderen (denn Eigentümer kann ein Mensch nicht einmal von sich selbst, viel weniger von einer anderen Person sein), sondern nur das Seine des Nießbrauchs *(ius utendi, fruendi)*, unmittelbar von dieser Person gleich als von einer Sache, doch ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck Gebrauch zu machen.

Dieser Zweck aber, als Bedingung der Rechtmäßigkeit des Gebrauchs, muß moralisch notwendig sein. Der Mann kann weder das Weib begehren, um es gleich als Sache zu genießen, d. i. unmittelbares Vergnügen an der bloß tierischen Gemeinschaft mit demselben zu empfinden, noch das Weib sich ihm dazu hingeben, ohne daß beide Teile ihre Persönlichkeit aufgeben (fleischliche oder viehische Beiwohnung), d. i. ohne unter der Bedingung der Ehe, welche, als wechselseitige Dahingebung seiner Person selbst in den Besitz der anderen, vorher geschlossen werden muß: um durch körperlichen Gebrauch, den ein Teil vom anderen macht, sich nicht zu entmenschen.

Ohne diese Bedingung ist der fleischliche Genuß dem Grundsatz (wenngleich nicht immer der Wirkung) nach kannibalisch. Ob mit Maul und Zähnen, oder[a]) der weibliche Teil durch Schwängerung und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödliche Niederkunft, der männliche aber durch | von öfteren Ansprüchen des [360] Weibes an das Geschlechtsvermögen des Mannes herrührende Erschöpfungen aufgezehrt wird, ist bloß

a) „oder" Zusatz des Herausgebers (ebenso Natorp, Stammler).

in der Manier zu genießen unterschieden, und ein Teil ist in Ansehung des anderen, bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorgane, wirklich eine verbrauchbare Sache *(res fungibilis)*, zu welcher also sich vermittelst eines Vertrags zu machen, ein[a]) gesetzwidriger Vertrag *(pactum turpe)* sein würde.

Ebenso kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beiderseitiges Machwerk *(res artificialis)*, zeugen, ohne daß beide Teile sich gegen dieses und gegeneinander die Verbindlichkeit zuziehen, es zu erhalten: welches doch auch die Erwerbung eines Menschen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem bloß auf dingliche Art persönlichen Rechte angemessen) ist. Die Eltern*) haben ein Recht gegen jeden Besitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden, *(ius in re)* und zugleich ein Recht, es zu allen Leistungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nötigen, die einer möglichen gesetzlichen Freiheit nicht zuwider sind *(ius ad rem)*; folglich auch ein persönliches Recht gegen dasselbe.

Endlich, wenn bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, so haben jene noch das Recht, diese als ihren Befehlen unterworfene Hausgenossen zu Erhaltung des Hauswesens zu brauchen, bis zur Entlassung derselben; welches eine Pflicht der Eltern gegen diese ist, die aus der natürlichen Beschränkung des Rechts der ersteren folgt. Bis dahin sind sie zwar Hausgenossen und gehören zur Familie, aber von nun an gehören sie zur Dienerschaft *(famulatus)* in derselben, die folglich nicht anders als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn (als seine Domestiken) hinzukommen können. Ebenso kann auch eine Dienerschaft außer der Familie zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art persönlichen Rechte gemacht und

---

*) In deutscher Schreibart werden unter dem Wort Älteren *seniores*, unter den Eltern aber *parentes* verstanden; welches im Sprachlaut nicht zu unterscheiden, dem Sinne nach aber sehr unterschieden ist.

---

a) Kant: „es ein"; korr. Vorländer.

als Gesinde *(famulatus domesticus)* durch Vertrag erworben werden. Ein solcher Vertrag ist nicht der einer bloßen Verdingung *(locatio conductio operae)*, sondern der Hingebung seiner Person in den Besitz des Hausherrn, Vermietung *(locatio conductio personae)*, welche darin von jener Verdingung unterschieden ist, daß das Gesinde sich zu allem Erlaubten versteht, was das Wohl des Hauswesens betrifft und ihm | nicht [361] als bestellte und spezifisch bestimmte Arbeit aufgetragen wird; anstatt daß der zur bestimmten Arbeit Gedungene (Handwerker oder Tagelöhner) sich nicht zu dem Seinen des anderen hingibt und so auch kein Hausgenosse ist. — Des letzteren, weil er nicht im rechtlichen Besitz des anderen ist, der ihn zu gewissen Leistungen verpflichtet, kann der Hausherr, wenn jener auch sein häuslicher Einwohner *(inquilinus)* wäre, sich nicht *(via facti)* als einer Sache bemächtigen, sondern muß nach dem persönlichen Recht auf die Leistung des Versprochenen dringen, welche ihm durch Rechtsmittel *(via iuris)* zu Gebote steht.[a]) — — Soviel zur Erläuterung und Verteidigung eines befremdlichen, neu hinzukommenden Rechtstitels in der natürlichen Gesetzlehre, der doch stillschweigend immer im Gebrauch gewesen ist.

4.

Über die Verwechselung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte.

Ferner ist mir als Heterodoxie im natürlichen Privatrechte auch der Satz: Kauf bricht Miete (Rechtsl. § 31, S. 129)[b]) zur Rüge aufgestellt worden.

Daß jemand die Miete seines Hauses vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Mieter aufkündigen und also gegen diesen, wie es scheint, sein Versprechen brechen könne, wenn er es nur zur gewöhnlichen Zeit des Verziehens in der dazu gewohnten bürgerlich-gesetzlichen Frist tut, scheint freilich beim

a) Kant: „stehen“; korr. Vorländer.
b) oben S. 108.

ersten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerstreiten. — Wenn aber bewiesen werden kann, daß der Mieter, da er seinen Mietskontrakt machte, wußte oder wissen mußte, daß das ihm getane Versprechen des Vermieters als Eigentümers natürlicherweise (ohne daß es im Kontrakt ausdrücklich gesagt werden durfte), also stillschweigend an die Bedingung geknüpft war: wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte (oder es bei einem etwa über ihn eintretenden Konkurs seinen Gläubigern überlassen müßte): so hat dieser sein schon an sich der Vernunft nach bedingtes Versprechen nicht gebrochen, und der Mieter ist durch die ihm vor der Mietszeit geschehene Aufkündigung an seinem Rechte nicht verkürzt worden.

[362] Denn das Recht des letzteren aus dem Mietskontrakte ist ein persönliches Recht auf das, was eine gewisse Person der anderen zu leisten hat *(ius ad rem);* nicht gegen jeden Besitzer der Sache *(ius in re),* ein dingliches.[a])

Nun konnte der Mieter sich wohl in seinem Mietskontrakte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen; er durfte nämlich diesen nur auf das Haus des Vermieters, als am Grunde haftend, einschreiben (ingrossieren) lassen; alsdann konnte er durch die Aufkündigung des Eigentümers, selbst nicht durch dessen Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankerott), vor Ablauf der abgemachten Zeit aus der Miete gesetzt werden. Wenn er es nicht tat, weil er etwa frei sein wollte, anderweitig eine Miete auf bessere Bedingungen zu schließen, oder der Eigentümer sein Haus nicht mit einem solchen *onus* belegt wissen wollte, so ist daraus zu schließen: daß ein jeder von beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen) einen stillschweigend-bedingten Kontrakt gemacht zu haben sich bewußt war, ihn ihrer Konvenienz nach wieder aufzulösen. Die Bestätigung der Befugnis, durch den Kauf Miete zu brechen, zeigt

---

a) „nicht ein dingliches gegen jeden Besitzer der Sache"? [Natorp].

sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Mietskontrakte; denn den Erben des Mieters, wenn dieser verstorben ist, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemutet, die Miete fortzusetzen; weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person ist, die mit dieser ihrem Tode aufhört (wobei doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag gebracht werden muß). Ebensowenig kann auch das Recht des Mieters als eines solchen auch auf seine Erben ohne einen besonderen Vertrag übergehen; so wie er auch beim Leben beider Teile ohne ausdrückliche Übereinkunft keinen Aftermieter zu setzen befugt ist.

5.

Zusatz zur Erörterung der Begriffe des Strafrechts.

Die bloße Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei sich, welche der obersten Gewalt zusteht. Es fragt sich nur, ob die Strafarten dem Gesetzgeber gleichgültig sind, wenn sie nur als Mittel dazu taugen, das Verbrechen (als Verletzung der Staatssicherheit im Besitz des Seinen eines jeden) zu entfernen, oder ob auch noch auf Achtung für die Menschheit in der Person des Missetäters (d. i. für die Gattung) Rücksicht [363]
genommen werden müsse, und zwar aus bloßen Rechtsgründen, indem ich das *ius talionis* der Form nach noch immer für die einzige *a priori* bestimmende (nicht aus der Erfahrung, welche Heilmittel zu dieser Absicht die kräftigsten wären, hergenommene)[a]) Idee als Prinzip des Strafrechts halte.*) — Wie wird es

*) In jeder Bestrafung liegt etwas das Ehrgefühl des Angeklagten (mit Recht) Kränkendes; weil sie einen bloßen einseitigen Zwang enthält, und so an ihm die Würde eines Staatsbürgers als eines solchen in einem besonderen Fall wenigstens suspendiert ist; da er einer äußeren Pflicht unterworfen wird, der er seinerseits keinen Widerstand entgegensetzen darf. Der Vornehme und Reiche, der auf den Beutel geklopft wird, fühlt mehr seine Erniedrigung, sich unter

a) Kant: „hergenommen“; korr. Hartenstein.

aber mit den Strafen für Verbrechen[a]) gehalten werden, die keine Erwiderung zulassen, weil diese entweder an sich unmöglich oder selbst ein strafbares Verbrechen an der Menschheit überhaupt sein würden, wie z. B. das der Notzüchtigung, imgleichen das der Päderastie oder Bestialität? Die beiden ersteren durch Kastration (entweder wie eines weißen oder schwarzen Verschnittenen im Serail), das letztere durch Ausstoßung aus der bürgerlichen Gesellschaft auf immer, weil er sich selbst der menschlichen unwürdig gemacht hat. — *Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.* — Die gedachten Verbrechen heißen darum unnatürlich, weil sie an der Menschheit selbst ausgeübt werden. — Willkürlich Strafen für sie zu verhängen, ist dem Begriff einer Strafgerechtigkeit buchstäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, daß ihm unrecht geschehe, wenn er seine Übeltat sich selbst über den Hals zieht und ihm, wenngleich nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des Strafgesetzes gemäß das widerfährt, was er an anderen verbrochen hat.

6.

Vom Recht der Ersitzung.

„Das Recht der Ersitzung *(usucapio)* soll nach S. 131 ff.[b]) durchs Naturrecht begründet werden. Denn
[364] nähme man nicht an, daß durch den | ehrlichen Besitz eine ideale Erwerbung, wie sie hier genannt wird,

den Willen des geringeren Mannes beugen zu müssen, als den Geldverlust. Die Strafgerechtigkeit *(iustitia punitiva)*, da nämlich das Argument der Strafbarkeit moralisch ist *(quia peccatum est)*, muß hier von der Strafklugheit, da es bloß pragmatisch ist *(ne peccetur)* und sich auf Erfahrung von dem gründet, was am stärksten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterschieden werden, und hat in der Topik der Rechtsbegriffe einen ganz anderen Ort, *locus iusti;* nicht des *conducibilis* oder des Zuträglichen in gewisser Absicht noch auch den des bloßen *honesti*, dessen Ort in der Ethik aufgesucht werden muß.

a) „für Verbrechen" Zusatz des Herausgebers.
b) Vgl. oben § 33, S. 109 ff.

so begründet werde, wäre gar keine Erwerbung peremtorisch gesichert. (Aber Hr. K. nimmt ja selbst im Naturstande eine nur[a]) provisorische Erwerbung an, und dringt deswegen auf die juristische Notwendigkeit der bürgerlichen Verfassung. — — Ich behaupte mich als ehrlicher Besitzer nur gegen den, der nicht beweisen kann, daß er eher als ich ehrlicher Besitzer derselben Sache war und mit seinem Willen zu sein nicht[b]) aufgehört hat.)" — — Davon ist nun hier nicht die Rede, sondern ob ich mich auch als Eigentümer behaupten kann, wenn sich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigentümer der Sache melden sollte, die Erkundung aber seiner Existenz als Besitzers und seines Besitzstandes als Eigentümers schlechterdings unmöglich war; welches letztere alsdann zutrifft, wenn dieser gar kein öffentlich gültiges Zeichen seines ununterbrochenen Besitzes (es sei aus eigener Schuld oder auch ohne sie), z. B. durch Einschreibung in Matrikeln oder unwidersprochene Stimmgebung als Eigentümer in bürgerlichen Versammlungen, von sich gegeben hat.

Denn die Frage ist hier: wer soll seine rechtmäßige Erwerbung beweisen? Dem Besitzer kann diese Verbindlichkeit *(onus probandi)* nicht aufgebürdet werden; denn er ist, soweit wie seine konstatierte Geschichte reicht, im Besitz derselben. Der frühere angebliche Eigentümer der Sache ist durch eine Zwischenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültigen Zeichen seines Eigentums gab, von der Reihe der aufeinander folgenden Besitzer nach Rechtsprinzipien ganz abgeschnitten. Diese Unterlassung irgend eines öffentlichen Besitzakts macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. (Dagegen heißt es hier, wie bei der Theologie: *conservatio est continua creatio.*) Wenn sich auch ein bisher nicht manifestierter, obzwar hintennach mit aufgefundenen Dokumenten versehener Prätendent vorfände, so würde doch wiederum auch bei diesem der Zweifel vorwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent dereinst auftreten und seine Ansprüche auf den frühe-

a) In der Rezension: „nur eine".
b) Rezension: „nie zu sein".

ren Besitz gründen könnte. — Auf die Länge der Zeit des Besitzes kommt es hierbei gar nicht an, um die Sache endlich zu ersitzen *(acquirere per usucapionem)*. Denn es ist ungereimt anzunehmen, daß ein Unrecht, dadurch daß es lange gewährt hat, nachgerade ein Recht werde. Der (noch so lange) Gebrauch setzt
[365] das Recht in der Sache vor | aus: weit gefehlt, daß dieses sich auf jenen gründen sollte. Also ist die Ersitzung *(usucapio)* als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein sich selbst widersprechender Begriff. Die Verjährung der Ansprüche als Erhaltungsart *(conservatio possessionis meae per praescriptionem)* ist es nicht weniger; indessen doch ein von dem vorigen unterschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Es ist nämlich ein negativer Grund, d. i. der gänzliche Nichtgebrauch seines Rechts, selbst nicht einmal der, welcher nötig ist, um sich als Besitzer zu manifestieren, für eine Verzichtuung auf dieselbe *(derelictio)*[a]), welche ein rechtlicher Akt d. i. Gebrauch seines Rechts gegen einen anderen ist, um durch Ausschließung desselben vom Anspruche *(per praescriptionem)* das Objekt desselben zu erwerben, welches einen Widerspruch enthält.

Ich erwerbe also ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Akt — ich brauche nicht zu beweisen, — sondern durchs Gesetz *(lege)*; und was dann? Die öffentliche Befreiung von Ansprüchen, d. i. die gesetzliche Sicherheit meines Besitzes, dadurch daß ich nicht den Beweis führen darf und mich auf einen ununterbrochenen Besitz gründe. Daß aber alle Erwerbung im Naturstande bloß provisorisch ist, das hat keinen Einfluß auf die Frage von der Sicherheit des Besitzes des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muß.

7.

Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, so hat den Herrn Rezensenten dieses Mal sein Scharfblick, den

---

a) sc. genommen.

Nerven des Beweises meiner Behauptung zu treffen, verlassen. — Ich sage ja nicht S. 135[a]): „daß ein jeder Mensch notwendigerweise jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme“ (denn solche Sachen gibt es gar nicht), sondern daß ein jeder das Recht des Angebots in demselben Augenblick unvermeidlich und stillschweigend, dabei aber doch gültig immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache so mit sich bringt, daß der Widerruf schlechterdings unmöglich ist, nämlich im Augenblicke seines Todes; denn da kann der Promittent nicht widerrufen, und der Promissar ist, ohne irgend einen rechtlichen Akt begehen zu dürfen, in demselben Augenblick Acceptant, nicht der versprochenen Erbschaft, sondern des | Rechts, sie anzunehmen oder auszuschlagen. [366] In diesem Augenblicke sieht er sich bei Eröffnung des Testaments, daß er schon vor der Acceptation der Erbschaft vermögender geworden ist, als er war; denn er hat ausschließlich die Befugnis zu acceptieren erworben, welche schon ein Vermögensumstand ist. — Daß hierbei ein bürgerlicher Zustand vorausgesetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines anderen zu machen, wenn man nicht mehr da ist; dieser Übergang des Besitztums aus der Totenhand ändert in Ansehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Prinzipien des Naturrechts nichts, wenngleich der Anwendung derselben auf den vorkommenden Fall eine bürgerliche Verfassung zum Grunde gelegt werden muß. — Eine Sache nämlich, die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuschlagen in meine freie Wahl gestellt wird, heißt *res iacens.* Wenn der Eigentümer einer Sache mir etwas, z. B. ein Möbel des Hauses, aus dem ich auszuziehen eben im Begriff bin, umsonst anbietet (verspricht, es soll mein sein), so habe ich, solange er nicht widerruft (welches, wenn er darüber stirbt, unmöglich ist), ausschließlich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen *(ius in re iacente),* d. i. ich allein kann es annehmen oder ausschlagen, wie es mir beliebt; und dieses Recht, ausschließlich

a) Vgl. oben § 34.

zu wählen, erlange ich nicht vermittelst eines besonderen rechtlichen Akts meiner Deklaration: ich wolle, dieses Recht solle mir zustehen, sondern ohne denselben *(lege)*. — Ich kann also zwar mich dahin erklären: ich wolle, die Sache solle mir nicht angehören (weil diese Annahme mir Verdrießlichkeiten mit anderen zuziehen dürfte), aber ich kann nicht wollen, ausschließlich die Wahl zu haben, ob sie mir angehören solle oder nicht; denn dieses Recht (des Annehmens oder Ausschlagens) habe ich, ohne alle Deklaration meiner Annahme, unmittelbar durchs Angebot; denn wenn ich sogar die Wahl zu haben ausschlagen könnte, so würde ich wählen, nicht zu wählen; welches ein Widerspruch ist. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erblassers auf mich über, durch dessen Vermächtnis *(institutio heredis)* ich zwar noch nichts von der Habe und Gut des Erblassers, aber doch den bloß-rechtlichen (intelligibelen) Besitz dieser Habe oder eines Teils derselben erwerbe; deren Annahme ich mich nun zum Vorteil anderer begeben kann, mithin dieser Besitz keinen Augenblick unterbrochen ist, sondern die Succession als eine stetige Reihenfolge vom Sterbenden zum eingesetzten Erben durch seine Acceptation übergeht und so der Satz: *testamenta sunt iuris naturae,* wider alle Zweifel befestigt wird.

[367] 8.

Von den Rechten des Staats in Ansehung ewiger Stiftungen für seine Untertanen.

Stiftung *(sanctio testamentaria beneficii perpetui)* ist die freiwillige, durch den Staat bestätigte, für gewisse aufeinanderfolgende Glieder desselben bis zu ihrem gänzlichen Aussterben errichtete wohltätige Anstalt. — Sie heißt ewig, wenn die Verordnung zu Erhaltung derselben mit der Konstitution des Staats selbst vereinigt ist (denn der Staat muß für ewig angesehen werden); ihre Wohltätigkeit aber ist entweder für das Volk überhaupt oder für einen nach gewissen besonderen Grundsätzen vereinigten Teil desselben, einen

Stand, oder für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Deszendenten abgezweckt. Ein Beispiel vom ersteren sind die Hospitäler, vom zweiten die Kirchen, vom dritten die Orden (geistliche und weltliche), vom vierten die Majorate.

Von diesen Korporationen und ihrem Rechte zu succedieren sagt man nun, sie können nicht aufgehoben werden: weil es durch Vermächtnis zum Eigentum des eingesetzten Erben geworden sei, und eine solche Verfassung *(corpus mysticum)* aufzuheben soviel heiße als jemandem das Seine nehmen.

A.

Die wohltätige Anstalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundiert worden (in Stiften und Hospitälern), ist allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anrätig machen. — So hat man gefunden, daß der Arme und Kranke (den vom Narrenhospital ausgenommen) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihilfe in einer gewissen (dem Bedürfnisse der Zeit proportionierten) Geldsumme, wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten einmieten kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hospital von Greenwich — prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostbaren Personale versehene[a]) Anstalten dazu getroffen werden. — Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuß dieser Stiftung berechtigten Volke das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weisere Mittel zur Erhaltung desselben wählt.

B. [368]

Die Geistlichkeit, welche sich fleischlich nicht fortpflanzt (die katholische), besitzt mit Begünstigung des Staats Ländereien und daran haftende Untertanen,

a) Kant: „versehenen“.

die einem geistlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltlichen durch Vermächtnis zum Heil ihrer Seelen sich als ihr Eigentum hingegeben haben; und so hat der Klerus als ein besonderer Stand ein Besitztum, das sich von einem Zeitalter zum anderen gesetzmäßig vererben läßt und durch päpstliche Bullen hinreichend dokumentiert ist. — Kann man nun wohl annehmen, daß dieses Verhältnis derselben[a]) zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats geradezu den ersteren könne genommen werden, und würde das nicht soviel sein, als jemandem mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der französischen Republik versucht wird?

Die Frage ist hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberste Gewalten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet sein. — Daß nur die erstere Verfassung *(politico-hierarchica)* Bestand an sich haben könne, ist an sich klar; denn alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich samt ihren Folgen in der Erfahrung dokumentieren läßt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, insofern man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung *(hierarchico-politica)* zugesteht, sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen. — Also findet nur die erstere Verfassung statt.

Religion (in der Erscheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester als Aristokraten einer solchen Verfassung, oder auch, wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen noch genommen werden, noch auch (wie es wohl in Großbritannien mit der irländischen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion von den Staatsdiensten und den Vorteilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.

a) sc. der Geistlichen.

Wenn nun gewisse andächtige und gläubige Seelen, um durch Gebete, Ablässe und Büßungen, durch welche die dazu bestellten Diener derselben (die Geistlichen) das Los in der anderen Welt ihnen vorteilhaft zu machen verheißen[a]): der Gnade teilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach dieser ihrem Tode zu erzeigen verspricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien derselben nach ihrem Tode ein Eigen | tum der Kirche werden sollen, und der Staat [369] an diesem oder jenem *Teil* oder gar *ganz* sich der Kirche lehnspflichtig macht: so ist eine solche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keineswegs auf ewig begründet, sondern der Staat kann diese Last, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche selbst ist ein[b]) bloß auf Glauben errichtetes Institut und, wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemaßten Eigentums der Kirche, nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens; wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden aus ihrem Rechte fordern können.

Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen[c]) Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundiert und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muß die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten. — Daß es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauper-

---

a) Die Worte „durch Gebete“ bis „verheißen“, die im Original aus Versehen an eine spätere Stelle (Zeile 12 ff.) gekommen sind, habe ich nach dem Vorschlage *Natorps* an diese ihnen zukommende Stelle gesetzt.

b) Kant: „als ein“, vgl. S. 3[a]).

c) „entworfenen bestimmten“? [Natorp].

burschen die Unzulänglichkeit des wohltätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen müssen[a]), darf niemanden wundern; denn der, welcher gutmütiger, aber doch zugleich etwas ehrbegieriger Weise eine Stiftung macht, will, daß sie nicht ein anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sei. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist[b]), kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das selbst nicht unter einer aristokratischen, sondern monarchischen Verfassung steht, mag immer ein für ein gewisses Zeitalter erlaubtes und den Umständen nach notwendiges Institut sein; aber daß dieser Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht solle die Befugnis
[370] haben, diesen Standesvorzug gänzlich | aufzuheben, oder, wenn er es tut, man sagen könne, er nehme seinem (adligen) Untertan das Seine, was ihm erblich zukommt, kann keineswegs behauptet werden. Er ist eine temporäre, vom Staat autorisierte Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muß und dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendiert war, nicht Abbruch tun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate ist von der Konstitution selber nicht allein abhängig, sondern ist nur ein Akzidenz derselben, was nur durch Inhärenz in demselben existieren kann (ein Edelmann kann ja als ein solcher nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden). Wenn also der Staat seine Konstitution abändert, so kann der, welcher hiermit jenen Titel und Vorrang einbüßt, nicht sagen, es sei ihm das Seine genommen; weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieser Staatsform das Seine

a) Kant: „zu müssen“; korr. Hartenstein.
b) zu ergänzen: „und eine solche“ (Stiftung).

nennen konnte, der Staat aber diese abzuändern (z. B. in den Republikanismus umzuformen) das Recht hat. — Die Orden und der Vorzug, gewisse Zeichen desselben[a]) zu tragen, geben also kein *ewiges* Recht dieses Besitzes.

D.

Was endlich die *Majoratsstiftung* betrifft, da ein Gutsbesitzer durch Erbeseinsetzung verordnet: daß in der Reihe der aufeinanderfolgenden Erben immer der Nächste von der Familie der Gutsherr sein solle (nach der Analogie mit einer monarchisch-erblichen Verfassung eines Staats, wo der *Landesherr* es ist), so kann eine solche Stiftung nicht allein mit Beistimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden und darf nicht auf ewige Zeiten — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete — immerwährend fortdauern noch gesagt werden, es sei eine Verletzung der Stiftung und des Willens des Urahnherrn derselben, des Stifters, sie eingehen zu lassen; sondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja sogar die Pflicht, bei den allmählich eintretenden Ursachen seiner eigenen Reform ein solches föderatives System seiner Untertanen, gleich als Unterkönige (nach der Analogie von Dynasten und Satrapen), wenn es erloschen ist, nicht weiter aufkommen zu lassen.

Beschluß.

Zuletzt hat der Herr Rezensent von den unter der Rubrik *öffentliches Recht* aufgeführten Ideen, „von denen, wie er sagt, der Raum nicht erlaube, sich darüber zu äußern“, noch folgendes angemerkt: „Unseres | Wissens hat noch kein Philosoph den para- [371] doxesten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: daß die bloße *Idee* der Oberherrschaft mich nötigen soll, jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen. Daß man

a) sc. des Ordens.

Oberherrschaft und Oberhaupt anerkennen und man diesen oder jenen, dessen Dasein nicht einmal *a priori* gegeben ist, *a priori* für seinen Herrn halten soll, das soll einerlei sein?“ — Nun, hierbei die Paradoxie eingeräumt, hoffe ich, es solle, näher betrachtet, doch wenigstens der Heterodoxie nicht überwiesen werden können; vielmehr solle es dem einsichtsvollen und mit Bescheidenheit tadelnden, gründlichen Rezensenten (der jenes genommenen Anstoßes ungeachtet, „diese metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre im ganzen als Gewinn für die Wissenschaft ansieht“) nicht gereuen, sie wenigstens als einen der zweiten Prüfung nicht unwürdigen Versuch gegen anderer trotzige und seichte Absprechungen in Schutz genommen zu haben.

Daß dem, welcher sich im Besitz der zuoberst gebietenden und gesetzgebenden Gewalt über ein Volk befindet, müsse gehorcht werden und zwar so juridisch-unbedingt, daß auch nur nach dem Titel dieser seiner Erwerbung öffentlich zu forschen, also ihn zu bezweifeln, um sich bei etwaiger Ermangelung desselben ihm zu widersetzen, schon strafbar, daß es ein kategorischer Imperativ sei: Gehorchet der Obrigkeit (in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet), die Gewalt über euch hat, ist der anstößige Satz, der in Abrede gezogen wird. — Nicht allein aber dieses Prinzip, welches ein Faktum (die Bemächtigung) als Bedingung dem Rechte zum Grunde legt, sondern daß selbst die bloße Idee der Oberherrschaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nötige, ohne vorhergehende Forschung dem angemaßten Rechte zu gehorchen (Rechtslehre § 49), das scheint die Vernunft des Rez. zu empören.

Ein jedes Faktum (Tatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft dargestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muß, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.

Wenn denn nun ein Volk, durch Gesetze unter

einer Obrigkeit vereinigt, da ist, so ist es[a]) der Idee der Einheit desselben *überhaupt* unter einem machthabenden obersten Willen gemäß als Gegenstand der Erfahrung gegeben; aber freilich nur in der Erscheinung; d. i. eine rechtliche|Verfassung im allgemeinen Sinne [372] des Worts ist da; und obgleich sie mit großen Mängeln und groben Fehlern behaftet sein und nach und nach wichtiger Verbesserungen bedürfen mag, so ist es doch schlechterdings unerlaubt und sträflich, ihr zu widerstehen: weil, wenn das Volk dieser, obgleich noch fehlerhaften, Verfassung und der obersten Autorität Gewalt entgegensetzen zu dürfen sich berechtigt hielte, es sich dünken würde, ein Recht zu haben, Gewalt an die Stelle der alle Rechte zuoberst vorschreibenden Gesetzgebung zu setzen; welches einen sich selbst zerstörenden obersten Willen abgeben würde.

Die *Idee* einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urteilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist *heilig* und unwiderstehlich; und wenngleich die Organisation des Staats durch sich selbst fehlerhaft wäre, so kann doch keine subalterne Gewalt in demselben dem gesetzgebenden Oberhaupte desselben tätlichen Widerstand entgegensetzen, sondern die ihm anhängenden Gebrechen müssen durch Reformen, die er an sich selbst verrichtet, allmählich gehoben werden; weil sonst bei einer entgegengesetzten Maxime des Untertans (nach eigenmächtiger Willkür zu verfahren) eine gute Verfassung selbst nur durch blinden Zufall zustande kommen kann. — Das Gebot: „Gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat", grübelt nicht nach, wie sie zu dieser Gewalt gekommen sei (um sie allenfalls zu untergraben); denn die, welche schon da ist, unter welcher ihr lebt, ist schon im Besitz der Gesetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch aber selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnt.

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist) unter einen *souveränen* (alle durch *ein* Gesetz vereinigenden)

---

a) „es" Zusatz Hartensteins.

Willen ist Tat, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann und so zuerst ein öffentliches Recht begründet. — Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der jene oberste Gewalt einschränkte), heißt sich selbst widersprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerstanden werden darf) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht, — und dieses Prinzip liegt schon *a priori* in der Idee einer Staatsverfassung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der praktischen Vernunft; dem zwar adäquat kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch als Norm keine widersprechen muß.

Die

Metaphysik der Sitten.

Abgefaßt

von

Immanuel Kant.

Zweiter Teil.

Metaphysische Anfangsgründe

der

Tugendlehre.

Vorrede. [375]

Wenn es über irgend einen Gegenstand eine Philosophie (System der Vernunfterkenntnis aus Begriffen) gibt, so muß es für diese Philosophie auch ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphysik geben. — Es fragt sich nur: ob es für jede praktische Philosophie als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik) auch metaphysischer Anfangsgründe bedürfe, um sie als wahre Wissenschaft (systematisch), nicht bloß als Aggregat einzeln aufgesuchter Lehren (fragmentarisch) aufstellen zu können. — Von der reinen Rechtslehre wird niemand dies Bedürfnis bezweifeln; denn sie betrifft nur das Förmliche der nach Freiheitsgesetzen im äußeren Verhältnis einzuschränkenden Willkür; abgesehen von allem Zweck als der Materie derselben. Die Pflichtenlehre ist also hier eine bloße Wissenslehre *(doctrina scientiae)*.*)

---

*) Ein der praktischen Philosophie Kundiger ist darum eben nicht ein praktischer Philosoph. Der letztere ist derjenige, welcher sich dem Vernunftendzweck zum Grundsatz seiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nötige Wissen verbindet; welches, da es aufs Tun abgezweckt ist, nicht eben bis zu den subtilsten Fäden der Metaphysik ausgesponnen werden darf, wenn es nicht etwa eine Rechtspflicht betrifft, — als bei welcher auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau bestimmt werden und darum der mathematischen Abgemessenheit analog sein muß, — sondern eine bloße Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht bloß darauf an zu wissen, was zu tun Pflicht ist (welches wegen der Zwecke, die natürlicherweise alle Menschen haben,

In dieser Philosophie (der Tugendlehre) scheint es nun der Idee derselben gerade zuwider zu sein,
[376] bis zu metaphysischen Anfangsgrün|den zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empirischen (jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man sich für einen Begriff von einer Kraft und herkulischer Stärke machen[a]), um die lastergebärenden Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik entlehnen soll? welche eine Sache der Spekulation ist, die nur wenig Menschen zu handhaben wissen. Daher fallen auch alle Tugendlehren in Hörsälen, von Kanzeln und in Volksbüchern, wenn sie mit metaphysischen Brocken ausgeschmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum ist es doch nicht unnütz, viel weniger lächerlich, den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nachzuspüren; denn irgend einer muß doch als Philosoph auf die ersten Gründe dieses Pflichtbegriffs hinausgehen: weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewisses Gefühl, welches man seiner davon erwarteten Wirkung halber moralisch nennt, zu verlassen, kann auch wohl dem Volkslehrer genügen; indem dieser zum Probierstein einer Tugendpflicht, ob sie es sei oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein jeder in jedem Fall deine Maxime zum allgemeinen Gesetz machte, würde eine solche wohl mit sich selbst zusammenstimmen können?“ Aber wenn es bloß Gefühl wäre, was auch diesen Satz zum Probierstein zu nehmen uns zur Pflicht machte, so wäre diese doch alsdann nicht

leicht angegeben werden kann), sondern vornehmlich auf das innere Prinzip des Willens, nämlich daß das Bewußtsein dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sei, um von dem, der mit seinem Wissen dieses Weisheitsprinzip verknüpft, zu sagen[b]): daß er ein praktischer Philosoph sei.

a) 2. Aufl.: „der hohen Kraft und herkulischen Stärke machen, die ausreichen sollte“.

b) 2. Aufl.: „sagen zu können“.

durch die Vernunft diktiert, sondern nur instinktmäßig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein kein moralisches Prinzip gründet sich in der Tat[a]), wie man wohl wähnt, auf irgend ein *Gefühl*, sondern ist[b]) wirklich nichts anderes als dunkel gedachte *Metaphysik*, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der seinen Lehrling über den Pflichtimperativ und dessen Anwendung auf moralische Beurteilung seiner Handlungen *sokratisch* zu katechisieren versucht. — Der *Vortrag* desselben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphysisch und die Sprache scholastisch[c]) sein, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philosophen bilden will. Aber der *Gedanke* muß bis auf die Elemente der Metaphysik zurückgehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja selbst nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten ist.

Geht man von diesem Grundsatze ab und fängt vom pathologischen oder dem rein-ästhetischen oder auch dem moralischen *Gefühl* (dem subjektiv-praktischen statt des objektiven), d. i. von der Materie des Willens, dem *Zweck*, nicht von der Form desselben, d. i. dem *Gesetz* an, um von | da aus die Pflichten [377] zu bestimmen: so finden freilich keine *metaphysischen Anfangsgründe* der Tugendlehre statt; denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit *physisch*. — Aber die Tugendlehre wird alsdann auch in ihrer Quelle, einerlei ob in Schulen oder in Hörsälen usw., verderbt. Denn es ist nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Absicht (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag also den *orakel-* oder auch *geniemäßig* über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheitslehrern *Metaphysik* noch so sehr anekeln: so ist es doch für die,

a) 2. Aufl.: „Allein in der Tat gründet sich kein moralisches Prinzip" usw.

b) 2. Aufl.: „ein solches Prinzip ist".

c) 2. Aufl.: „nicht notwendig scholastisch".

welche sich dazu aufwerfen, unerläßliche Pflicht, selbst in der Tugendlehre zu jener ihren Grundsätzen zurückzugehen und auf ihren Bänken vorerst selbst die Schule zu machen.

*   *
*

Man muß sich hierbei billig wundern, wie es nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprinzips, sofern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf *Glückseligkeitslehre* zurückzuführen; doch so, daß eine gewisse *moralische* Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhte, zu dem Ende ausgedacht worden, welche ein sich selbst widersprechendes Unding ist. — Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine oft sauere Pflicht getan zu haben sich bewußt ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist. — Nun sagt der *Eudämonist*: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme *unmittelbar* seinen Willen, sondern nur *vermittelst* der im Prospekt gesehenen Glückseligkeit werde er bewogen, seine Pflicht zu tun. — Nun ist aber klar, daß, weil er sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewußtsein, seine Pflicht getan zu haben, versprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müsse; d. i. er muß sich verbunden finden, seine Pflicht zu tun, ehe er noch und ohne daß er daran denkt, daß Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung sein werde. Er dreht sich also[a]) mit seiner *Ätiologie* im *Zirkel* herum. Er kann nämlich nur hoffen, *glücklich* (oder innerlich selig) zu sein, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewußt ist; er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussieht, daß er sich dadurch

a) „also“ Zusatz der 2. Auflage.

glücklich machen werde. — Aber | es ist in dieser [378] Vernünftelei auch ein Widerspruch. Denn einerseits soll er seine Pflicht beobachten, ohne erst zu fragen, welche Wirkung dieses auf seine Glückseligkeit haben werde, mithin aus einem moralischen Grunde; anderseits aber kann er doch nur etwas für seine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückseligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachsen wird, mithin nach pathologischem Prinzip, welches gerade das Gegenteil des vorigen ist.

Ich habe an einem anderen Orte (der Berlinischen Monatsschrift)[a] den Unterschied der Lust, welche pathologisch ist, von der moralischen, wie ich glaube, auf die einfachsten Ausdrücke zurückgeführt. Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muß, damit diesem gemäß gehandelt werde, ist pathologisch, und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muß, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung. — — Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird, wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprinzip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprinzips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral.

Die Ursache dieser Irrungen ist keine andere als folgende. Der kategorische Imperativ, aus dem diese Gesetze diktatorisch hervorgehen, will denen, die bloß an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; unerachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen. Der Unmut aber, sich[b]) das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt (die Freiheit der Willkür), so seelenerhebend auch eben dieser Vorzug des

a) Gemeint ist, wie sich aus dem folgenden mit Sicherheit ergibt, der Aufsatz: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton* etc., der 1796 in der genannten Zeitschrift erschien. Die hier angezogene Stelle findet sich Seite 11 Anm. unserer Ausgabe desselben *(Philos. Bibl. Bd. 46 d)*. Schubert und Natorp denken irrigerweise an andere Kantische Schriften.

b) 1. Aufl.: „Sich aber“.

Menschen ist, einer solchen Idee fähig zu sein, reizt durch die stolzen Ansprüche der spekulativen Vernunft, die sonst ihr Vermögen in anderen Feldern so stark fühlt, die für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gleichsam zum allgemeinen Aufgebot[a]), sich jener Idee zu widersetzen und so den moralischen Freiheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzufechten und womöglich verdächtig zu machen.[b])

---

a) 1. Aufl.: „wird durch die stolzen . . . fühlt, gleichsam zum allgemeinen Aufgebot der für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gereizt" usw.

b) Hiernach folgt in der 2. Auflage ein ähnliches Inhaltsverzeichnis wie in der ersten am Schlusse des Ganzen s. unten).

Einleitung [379]

zur Tugendlehre.

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre *(philosophia moralis)* überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es ratsam gefunden, diesen Namen auf einen Teil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen, allein zu übertragen (dem man im Deutschen den Namen Tugendlehre angemessen gefunden hat): sodaß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre *(ius)*[a]), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre *(ethica)* eingeteilt wird, die deren nicht fähig ist; wobei es denn auch sein Bewenden haben mag.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nötigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbstzwang sein. Der moralische Imperativ verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu über-

a) 2. Aufl.: *(iurisprudentia)*.

treten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) zu tun, als worin der Zwang eigentlich besteht.*) — Da aber [380] der Mensch doch ein freies (moralisches) | Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen[a]) ist, denn dadurch allein wird es möglich, jene Nötigung (selbst wenn sie eine äußere wäre) mit der Freiheit der Willkür zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird.

Die Antriebe der Natur enthalten also Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüt des Menschen und (zum Teil mächtig) widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urteilen muß: nämlich das zu können, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er tun soll.

Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu tun, die Tapferkeit *(fortitudo)*, und in An-

*) Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zugleich, wenn er sich objektiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist, (nach der Menschheit in seiner eigenen Person) betrachtet, heilig genug, um das innere Gesetz ungern zu übertreten; denn es gibt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang antun muß. — Das Phänomen nun: daß der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Herkules zwischen Tugend und Wollust hinstellt) mehr Hang zeigt, der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich; weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkür nicht als frei denken würden. — Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber und die Unvermeidlichkeit desselben gibt doch die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit selbst zu erkennen.

a) = abgesehen.

sehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns **Tugend** *(virtus, fortitudo moralis)*. Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Teil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.

Die Rechtslehre hatte es bloß mit der formalen Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d. i. mit dem **Recht** zu tun. Die Ethik dagegen gibt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkür), einen **Zweck** der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv-notwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand. — Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so | [381] kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig *a priori* gegeben sein muß.

Zweck ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung, diesen Gegenstand hervorzubringen, bestimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu haben von anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck machen. — Daß[a]) ich aber auch verbunden bin, mir irgend etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin außer dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkür (wie das Recht dergleichen enthält) noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne: dieses würde der Begriff von einem Zweck sein[b]), der an sich selbst Pflicht ist; die Lehre desselben aber würde[c]) nicht zu der des Rechts, son-

---

a) 2. Aufl.: „Wenn".

b) 2. Aufl.: „so gibt dieses den Begriff von einem Zweck".

c) 2. Aufl.: „kann".

dern zur Ethik gehören, als welche allein den Selbstzwang nach moralischen Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt.

Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definiert werden. — Zweck und Pflicht[a]) unterscheiden die zwei Abteilungen der allgemeinen Sittenlehre. Daß die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von anderen nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist bloß die Folge daraus, daß sie eine Lehre der Zwecke ist, weil ein Zwang, dergleichen zu haben oder sich vorzusetzen[b]), sich selbst widerspricht.

Daß aber die Ethik eine Tugendlehre *(doctrina officiorum virtutis)* sei, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigentümlichkeit soeben gezeigt worden. — Es gibt nämlich keine andere Bestimmung der Willkür, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der Willkür anderer selbst physisch nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein anderer kann mich zwar zwingen, etwas zu tun, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines anderen) ist, aber nicht dazu, daß ich es mir zum Zweck mache, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letztere ist[c]) ein Widerspruch mit sich selbst: ein Akt der Freiheit, der doch zugleich nicht frei ist.[c]) — Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch: weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freiheit
[382] gar wohl zusammen | besteht.*) — Wie ist aber ein

*) Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die bloße Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freier ist er. — Der, so z. B. von genugsam fester Entschließung und starker Seele ist, eine Lustbarkeit, die er sich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch so viel Schaden vorstellen,

a) 2. Aufl.: „Zwangspflicht".
b) 1. Aufl.: „weil dazu (sie zu haben) ein Zwang".
c) 2. Aufl.: „wäre".

solcher Zweck möglich? das ist jetzt die Frage. Denn die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache (daß er sich nicht widerspricht) ist noch nicht hinreichend dazu, um die Möglichkeit der Sache selbst (die objektive Realität des Begriffs) anzunehmen.

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist.

Man kann sich das Verhältnis des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder von dem Zwecke ausgehend, die Maxime der pflichtmäßigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieser anhebend, den Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die Rechtslehre geht auf dem ersten Wege. Es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist *a priori* bestimmt: daß nämlich die Freiheit des Handelnden mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne.

Die Ethik aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und danach über seine zu nehmenden Maximen, d. i. über seine Pflicht verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben, als welcher[a]) (das kategorische Sollen) in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigent-

---

den er sich dadurch zuzieht, aber auf die Vorstellung, daß er hierbei eine Amtspflicht verabsäume oder einen kranken Vater vernachlässige, von seinem Vorsatze unbedenklich, obzwar sehr ungern absteht, beweist eben damit seine Freiheit im höchsten Grade, daß er der Stimme der Pflicht nicht widerstehen kann.

---

a) 2. Aufl.: „indem dieser“

lich gar nicht die Rede sein könnte. — Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.

[383] Dahingestellt, was denn das für ein Zweck sei, der an sich selbst Pflicht ist, und wie ein solcher möglich sei, ist hier nur noch zu zeigen nötig, daß und warum eine Pflicht dieser Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

Aller Pflicht korrespondiert ein Recht, als Befugnis *(facultas moralis generatim)* betrachtet, aber nicht aller Pflicht[a]) korrespondieren Rechte eines anderen *(facultas iuridica),* jemand zu zwingen; sondern diese heißen besonders Rechtspflichten.[b]) — Ebenso korrespondiert aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethischen Pflichten sind darum Tugendpflichten. Diejenigen nämlich sind es nicht, welche nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Objekt der Willkür), als bloß das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung (z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann **Tugendpflicht** genannt werden. Daher gibt es mehrere der letzteren (auch verschiedene Tugenden); dagegen von der ersteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige tugendhafte[c]) Gesinnung gedacht wird.

Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden, daß zu dieser ein äußerer Zwang moralisch möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht. — Für endliche heilige Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) gibt es keine Tugendlehre, sondern bloß Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen daß die erstere zugleich eine Autokratie derselben,

---

a) 2. Aufl.: „allen Pflichten".

b) 2. Aufl.: „sondern nur den besonders sogenannten Rechtspflichten".

c) 2. Aufl.: „gültige Pflicht, nur eine tugendhafte G."

d. i. ein, wenngleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewußtsein des *Vermögens* enthält, über seine dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden: sodaß die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend sein kann; selbst wenn sie ganz rein (vom Einflusse aller fremdartigen Triebfeder als der der Pflicht[a]) völlig frei) wäre, da sie dann gemeiniglich als ein Ideal (dem man stets sich annähern müsse) unter dem Namen des *Weisen* dichterisch personifiziert wird.

Tugend ist aber auch nicht bloß als *Fertigkeit* und (wie die Preisschrift des Hofpred. *Cochius*[b]) sich ausdrückt) für eine lange, durch Übung erworbene *Gewohnheit* moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn diese nicht eine Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie, wie ein jeder andere [384] | Mechanismus aus technisch-praktischer Vernunft, weder auf alle Fälle gerüstet noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert.

Anmerkung.

Der Tugend $= + a$ ist die *negative Untugend* (moralische Schwäche) $= 0$ als *logisches Gegenteil* *(contradictorie oppositum)*, das Laster aber $= - a$ als *Widerspiel* *(contrarie s. realiter oppositum)* entgegengesetzt, und es ist eine nicht bloß unnötige, sondern auch anstößige Frage: ob zu großen *Verbrechen* nicht etwa mehr Stärke der Seele als selbst zu großen Tugenden gehöre? Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen als mit Freiheit begabten Wesens, mithin sofern er seiner selbst mächtig (bei Sinnen) ist,

---

a) 2. Aufl.: „einer der Pflicht fremdartigen Triebfeder".

b) Leonhard *Cochius* (1717—1779), Hofprediger und Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, gewann den von dieser ausgesetzten Preis durch seine Untersuchung *„Über die Neigungen"* (gedruckt 1769).

also im *gesunden* Zustande des Menschen.[a]) Große Verbrechen aber sind Paroxysmen, deren Anblick den an der Seele gesunden Menschen schaudern macht. Die Frage würde also etwa dahin auslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Raserei mehr physische Stärke haben könne, als wenn er bei Sinnen ist? welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenstärke beizulegen, wenn man unter Seele das Lebensprinzip des Menschen im freien Gebrauch seiner Kräfte versteht. Denn weil jene bloß in der Macht der die Vernunft *schwächenden* Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenstärke beweist, so würde diese Frage mit der ziemlich auf einerlei hinauslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Krankheit mehr Stärke als im gesunden Zustande beweisen könne? welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Gesundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, eine Schwächung im System dieser Kräfte ist, nach welchem man allein die absolute Gesundheit beurteilen kann.

III.

Von dem Grunde, sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken.

Zweck ist ein *Gegenstand* der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt,
[385] wodurch jener hervorgebracht wird. | Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkür *selbst* zum Zweck zu machen, so ist es ein Akt der *Freiheit* des handelnden Subjekts, nicht eine Wirkung der *Natur*, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieser Akt, der einen Zweck bestimmt, ein praktisches Prinzip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Ver-

a) 2. Aufl.: „der Seele sich befindet“.

nunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zweckes überhaupt verbindet.

Es muß nun einen solchen Zweck und einen ihm korrespondierenden kategorischen Imperativ geben. Denn da es freie Handlungen gibt, so muß es auch Zwecke geben, auf welche als Objekt jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken muß es aber auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. — Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu anderen Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier ist also nicht von Zwecken, die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht, sondern von Gegenständen der freien Willkür unter ihren Gesetzen die Rede, welche er sich zum Zweck machen soll. Man kann jene die technische (subjektive), eigentlich pragmatische, die Regel der Klugheit in der Wahl seiner Zwecke enthaltende, diese aber muß man die moralische (objektive) Zwecklehre nennen; welche Unterscheidung hier doch überflüssig ist, weil die Sittenlehre sich schon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich absondert, als welche letztere auf empirischen Prinzipien beruht, dagegen die moralische Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf *a priori* in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Prinzipien beruht.

IV.

Welches sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?

Sie sind: Eigene Vollkommenheit — fremde Glückseligkeit.

Man kann diese nicht gegeneinander umtauschen und eigene Glückseligkeit einerseits mit fremder Vollkommenheit anderseits zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären.

Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, [386]

den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von *Pflicht*; denn diese ist eine *Nötigung* zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also zu sagen: man sei *verpflichtet*, seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Ebenso ist es ein Widerspruch, eines anderen *Vollkommenheit* mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die *Vollkommenheit* eines anderen Menschen als einer Person, daß er *selbst* vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas tun soll, was kein anderer als er selbst tun kann.

V.

Erläuterung dieser zwei Begriffe.

A.

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort *Vollkommenheit* ist mancher Mißdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transzendentalphilosophie gehörender Begriff der *Allheit* des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur *Teleologie* gehörend, so verstanden, daß es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem *Zwecke* bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der ersteren Bedeutung die *quantitative* (materiale), in der zweiten die *qualitative* (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine sein (denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist Eins). Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt.

Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigent-

lich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: daß sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sei, so muß sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner Tat sein kann, nicht was bloß Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann | also nichts anderes sein als Kultur seines Ver- [387] mögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand, als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart), aller Pflicht überhaupt ein Genüge zu tun. 1. Es ist ihm Pflicht, sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit *(quoad actum)* immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, emporzuarbeiten; seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrtümer zu verbessern; und dieses ist ihm nicht bloß die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anrätig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein. 2. Die Kultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-praktische Vollkommenheit ist; die, weil es[a]) ein Gefühl der Wirkung ist, welche der in ihm selbst gesetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt danach zu handeln, das moralische Gefühl[b]) heißt, gleichsam ein besonderer Sinn *(sensus moralis)*, ist[c]), der zwar freilich oft schwärmerisch, als ob er (gleich dem Genius des Sokrates) vor der Vernunft vorhergehe oder auch ihr Urteil gar entbehren könne, mißbraucht wird, doch aber eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich zu dem seinigen[d]) zu machen.

---

a) 2. Aufl.: „sie".
b) 2. Aufl.: „der moralische Sinn".
c) „ist" fehlt in der 2. Auflage.
d) 1. Aufl.: „zum Gegenstande".

B.

Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiß ist, sich zu wünschen und zu suchen, ist der menschlichen Natur unvermeidlich; ebendarum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. — Da einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Glückseligkeit machen (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man *tut*, die andere mit dem, was die Natur beschert, mithin was man als fremde Gabe *genießt*, bestehe): so muß man bemerken, daß, ohne den Mißbrauch des Worts hier zu rügen (das[a]) schon einen Widerspruch in sich [388] enthält), die erstere Art zu empfinden allein zum | vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit, gehöre. — Denn der, welcher sich im bloßen Bewußtsein seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht ist.

Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf als meinen Zweck hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muß es die Glückseligkeit *anderer* Menschen sein, *deren* (erlaubten) *Zweck ich hiermit auch zu dem meinigen* mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurteilen überlassen; nur daß mir auch zusteht, manches zu weigern, was *sie* dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zweck aber eine vorgebliche *Verbindlichkeit* entgegenzusetzen, meine *eigene* (physische) Glückseligkeit auch besorgen zu müssen und so diesen meinen natürlichen und bloß subjektiven Zweck zur Pflicht (objektiven Zweck) machen, ist ein scheinbarer, mehrmals gebrauchter Einwurf gegen die obige Einteilung der Pflichten (Nr. IV.) und bedarf einer Zurechtweisung.

---

a) 2. Aufl.: „der“.

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind große Versuchungen zu Übertretung seiner Pflicht. Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegenstehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind: nämlich *seine eigene* Glückseligkeit zu befördern und sie[a]) nicht bloß auf fremde zu richten. — Aber alsdann ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjekts ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es bloß das *erlaubte* Mittel ist; da niemand anders ein Recht hat, von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen, ist direkt nicht Pflicht; aber indirekt kann es eine solche wohl sein: nämlich Armut, als eine große Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.

VI.

Die Ethik gibt nicht Gesetze für die *Handlungen*, (denn das tut das *Ius*[b])), sondern nur für die *Maximen* der Handlungen.

Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein *Gesetz* (wenn ich gleich noch von allem Zweck, als der Materie desselben, abstra|hiere), wie [389]
denn das formale Prinzip der Pflicht im kategorischen Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines *Gesetz* werden könne", es schon anzeigt; nur daß in der Ethik dieses als das Gesetz *deines eigenen Willens* gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille anderer sein könnte; wo es alsdann eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört. — Die Maximen werden hier als solche subjektive Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetz-

a) sc. seine Zwecke? oder „sich" [Görland]?
b) 2. Aufl.: „die Rechtslehre".

gebung bloß *qualifizieren*; welches nur ein negatives Prinzip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist. — Wie kann es aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines *Zwecks*, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigentümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjektive Zweck (den jedermann hat) dem objektiven (den sich jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird. Der Imperativ: „Du sollst dir dieses oder jenes (z. B. die Glückseligkeit anderer) zum Zweck machen", geht auf die Materie der Willkür (ein Objekt). Da nun keine freie Handlung möglich ist, ohne daß der Handelnde hierbei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkür) beabsichtigte, so muß, wenn es einen Zweck gibt, der zugleich Pflicht ist, die Maxime der Handlungen, als Mittel zu Zwecken, nur die Bedingung der Qualifikation zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann, eine solche Maxime zu haben, indessen daß für die Maxime selbst die bloße Möglichkeit, zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammenzustimmen, schon genug ist.

Denn Maximen der Handlungen können *willkürlich* sein und stehen nur unter der einschränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als formalem Prinzip der Handlungen. Ein *Gesetz* aber hebt das Willkürliche der Handlungen auf und ist darin von aller *Anpreisung* (da bloß die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke zu wissen verlangt werden) unterschieden.

[390] VII.

Die ethischen Pflichten sind von *weiter*, dagegen die Rechtspflichten von *enger* Verbindlichkeit.

Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ist's ein

Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum *(latitudo)* für die freie Willkür überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wieviel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubnis zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die[a]) allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der Tat das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derselben ist Verdienst *(meritum)* $= + a$; ihre Übertretung aber ist nicht sofort Verschuldung *(demeritum)* $= - a$, sondern bloß moralischer Unwert $= 0$, außer wenn es dem Subjekt Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorsatzes im ersteren heißt eigentlich allein Tugend *(virtus)*, die Schwäche in der zweiten nicht sowohl Laster *(vitium)*, als vielmehr bloß Untugend, Mangel an moralischer Stärke *(defectus moralis)*. (Wie das Wort Tugend von taugen, so stammt Untugend von[b]): zu nichts taugen). Eine jede pflichtwidrige Handlung heißt Übertretung *(peccatum)*. Die vorsätzliche[c]) aber, die zum Grundsatz geworden ist, macht eigentlich das aus, was man Laster *(vitium)* nennt.

Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu sein) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen als Pflichten, d. i. die **Achtung** fürs Recht, verdienstlich. Denn der Mensch macht sich da-

---

a) „der"?

b) 2. Aufl.: „von taugen herkömmt, so bedeutet Untugend der Etymologie nach soviel als".

c) 2. Aufl.: „vorsätzliche Übertretung".

durch das Recht der Menschheit oder auch der Menschen zum Zweck, und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit *(officium*
[391] *debiti)*: weil ein | anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht, daß dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern kann. Ebendieselbe Bewandtnis hat es auch mit dem allgemeinen ethischen Gebote: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht." Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben, ist sowie die vorige verdienstlich, weil sie über das Pflichtgesetz der Handlungen hinausgeht und das Gesetz an sich zugleich zur Triebfeder macht.

Aber ebendarum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjektives Prinzip ihrer ethischen Belohnung, und zwar, um sie dem Begriffe einer engen Verbindlichkeit so nahe als möglich zu bringen[a]), der Empfänglichkeit derselben nach dem Tugendgesetze, stattfindet, nämlich einer moralischen Lust, die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst (die bloß negativ sein kann) hinausgeht, und von der man rühmt, daß die Tugend in diesem Bewußtsein ihr eigener Lohn sei.

Wenn dieses Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Menschen ist, ihren natürlichen und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck zu befördern (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen), so könnte man dies das süße Verdienst nennen, dessen Bewußtsein einen moralischen Genuß verschafft, in welchem Menschen durch Mitfreunde zu schwelgen geneigt sind; indessen daß das sauere Verdienst, anderer Menschen wahres Wohl, auch wenn sie es für ein solches nicht erkennten (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine solche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, sondern nur Zufriedenheit mit sich selbst bewirkt, obzwar es in letzterem Falle noch größer sein würde.

---

a) 1. Aufl.: „bringen, d. i.".

VIII.

Exposition der Tugendpflichten als weiter Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) *Physische*, d. i. *Kultur aller Vermögen* überhaupt zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Daß dieses Pflicht, mithin an sich selbst Zweck sei und jener Bearbeitung auch ohne Rücksicht auf den Vorteil, den sie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatischer), sondern unbedingter (moralischer) Imperativ zum Grunde liege, ist hier | aus [392]
zu ersehen. Das Vermögen, sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Tierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Kultur überhaupt verdient zu machen, sich das *Vermögen* zu Ausführung allerlei möglicher Zwecke, sofern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Kultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Tier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.

Allein diese Pflicht ist bloß ethisch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. *Wie weit* man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung seines Verstandesvermögens, d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit) gehen solle, schreibt kein Vernunftprinzip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worein Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkürlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern bloß für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: „Baue deine Gemüts- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die

dir aufstoßen können, ungewiß, welche davon einmal die deinigen werden könnten."

b) *Kultur der Moralität* in uns. Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu tun und zwar *aus Pflicht* (daß das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei). — Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine *enge* Verbindlichkeit zu sein, und das Pflichtprinzip zu jeder Handlung nicht bloß die *Legalität*, sondern auch die *Moralität*, d. i. Gesinnung, mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der Tat gebietet das Gesetz auch hier nur, die *Maxime der Handlung*, nämlich den Grund der Verpflichtung, nicht in den sinnlichen Antrieben (Vorteil oder Nachteil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen, — mithin nicht die *Handlung selbst*. — — Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in *einer* Handlung völlig gewiß sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche das Wagstück eines Verbrechens abrät, von demselben Menschen für Tugend (die den Begriff von Stärke gibt) gehalten, und wie viele mögen ein langes schuld-
[393] loses Leben geführt haben, | die nur *Glückliche* sind, so vielen Versuchungen entgangen zu sein; wieviel reiner moralischer Gehalt bei jeder Tat in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

Also ist auch diese Pflicht, den Wert seiner Handlungen nicht bloß nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von *weiter* Verbindlichkeit; das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüt selbst, sondern bloß die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei.

2. Fremde Glückseligkeit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) Physische Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegrenzt sein; denn es darf hierbei nichts getan werden. Aber mit dem Wohltun, vornehmlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu anderen, sondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Konkupiszenz, geschehen soll, geht es schwieriger zu. — Daß diese Wohltätigkeit Pflicht sei, ergibt sich daraus: daß weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfnis, von anderen auch geliebt (in Notfällen geholfen) zu werden[a]), nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für andere machen, und diese Maxime niemals anders als bloß durch ihre Qualifikation zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen, andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sei, der zugleich Pflicht ist.

Allein ich soll mit einem Teil meiner Wohlfahrt ein Opfer an andere ohne Hoffnung der Wiedervergeltung machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich, bestimmte Grenzen anzugeben, wieweit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfnis sein werde, welches zu bestimmen jedem selbst überlassen bleiben muß. Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit, seiner wahren Bedürfnisse, anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. — Also ist diese Pflicht nur eine **weite**; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu tun, ohne daß sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen. — Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.

b) Moralisches Wohlsein anderer *(salubritas*[b]*) moralis)* gehört auch zu der Glückseligkeit anderer, die zu [394]
befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist. Der Schmerz, den ein Mensch von Gewissensbissen

---

a) 2. Aufl.: „geliebt zu werden (in Notfällen von ihnen Hilfe zu erhalten)".

b) 2. Aufl.: „*salus*".

fühlt, obzwar sein Ursprung moralisch ist, ist doch der Wirkung nach physisch, wie der Gram, die Furcht und jeder andere krankhafte Zustand. Zu verhüten, daß jenen dieser innere Vorwurf nicht verdienterweise treffe, ist nun zwar eben nicht meine Pflicht, sondern seine Sache; wohl aber, nichts zu tun, was nach der Natur des Menschen Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, welches man Skandal nennt.[a]) — Aber es sind keine bestimmten Grenzen, innerhalb welcher sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit anderer halten ließe; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.

Was ist Tugendpflicht?

Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, und da der Mensch es selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die Tugend nicht bloß ein Selbstzwang (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), sondern auch ein Zwang nach einem Prinzip der inneren Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht nach dem formalen Gesetz derselben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nötigung durch das Gesetz; die ethischen[b]) eine solche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine solche Nötigung, wozu auch eine äußere Gesetzgebung möglich ist; beide also eines Zwanges[c]), er mag nun Selbstzwang oder Zwang durch einen anderen sein; da dann das moralische Vermögen des ersteren Tugend und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung Tugendhandlung

a) 2. Aufl.: „das heißt, ihm kein Skandal geben".
b) 2. Aufl.: „und zwar enthalten die ethischen".
c) 2. Aufl.: „ist. In beiden liegt also der Begriff des Zwanges".

(ethisch) genannt werden kann, obgleich das Gesetz eine Rechtspflicht aussagt. Denn es ist die Tugendlehre, welche gebietet, das Recht der Menschen heilig zu halten.

Aber was zu tun Tugend ist, das ist darum noch nicht sofort eigentliche Tugendpflicht. Jenes kann bloß das Formale der Maximen betreffen, diese aber geht auf die Materie derselben, nämlich auf einen | [395]
Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird. — Da aber die ethische Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite ist, weil sie da bloß ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält und der Zweck die Materie (Objekt) der Willkür ist: so gibt es viele nach Verschiedenheit des gesetzlichen Zwecks verschiedene Pflichten, welche Tugendpflichten *(officia honestatis)* genannt werden; ebendarum, weil sie bloß dem freien Selbstzwange, nicht dem anderer[a]) Menschen unterworfen sind und die den Zweck bestimmen, der zugleich Pflicht ist.

Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist wie alles Formale bloß eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen (des Materiale), was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben, und die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben heißt Tugendpflicht, deren es also viele gibt.[b])

Das oberste Prinzip der Tugendlehre ist: Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. — Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als anderen Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht.

---

a) 2. Aufl.: „dem Zwange anderer".

b) 2. Aufl.: „und da die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben Tugendpflicht heißt, so folgt, daß es auch der Tugendpflichten mehrere gebe".

Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet, als ein kategorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduktion aus der reinen praktischen Vernunft. — Was im Verhältnis der Menschen zu sich selbst und anderen Zweck sein *kann*, das *ist* Zweck vor der reinen praktischen Vernunft, denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt; in Ansehung derselben indifferent sein[a]), d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch; weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde. Die reine Vernunft aber kann *a priori* keine Zwecke gebieten, als nur sofern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.

[396] X.

Das oberste Prinzip der Rechtslehre war *analytisch*; das der Tugendlehre ist *synthetisch*.

Daß der äußere Zwang, sofern dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden äußeren Freiheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hindernis des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satz des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag sein, welcher er wolle. — Also ist das oberste *Rechtsprinzip* ein analytischer Satz.

Dagegen geht das Prinzip der Tugendlehre über den Begriff der äußeren Freiheit hinaus und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen *Zweck*, den es zur *Pflicht* macht. Dieses Prinzip ist also synthetisch. — Die Möglichkeit desselben ist in der Deduktion (§ IX) enthalten.

Diese Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äußeren Freiheit und der Einschränkung derselben

a) 2. Aufl.: „zu sein".

durch das bloße Förmliche ihrer durchgängigen Zusammenstimmung, wo die *innere* Freiheit statt des Zwanges von außen, das Vermögen des Selbstzwanges und zwar nicht vermittelst anderer Neigungen, sondern durch reine praktische Vernunft (welche alle diese Vermittlung verschmäht), aufgestellt wird, besteht darin und erhebt sich dadurch über die Rechtspflicht, daß durch sie *Zwecke* aufgestellt werden, von denen überhaupt das Recht abstrahiert. — Im moralischen Imperativ und der notwendigen Voraussetzung der Freiheit zum Behuf desselben machen das *Gesetz*, das *Vermögen* (es zu erfüllen) und der die Maxime bestimmende *Wille* alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die *Tugendpflicht* gebietet, kommt noch über den Begriff eines Selbstzwanges der eines *Zweckes* dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine praktische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht ist) darin gesetzt wird: daß die Tugend ihr eigener Zweck und bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sei. Wobei sie als Ideal so glänzt, daß sie nach menschlichem Augenmaß die *Heiligkeit* selbst, die zur Übertretung nie | [397]
versucht wird, zu verdunkeln scheint*); welches gleichwohl eine Täuschung ist, da, weil wir kein Maß für den Grad einer Stärke als die Größe der Hindernisse haben, die da haben überwunden werden können (welche in uns die Neigungen sind), wir die *subjektiven* Bedingungen der Schätzung einer Größe für die *objektiven* der Größe an sich selbst zu halten verleitet werden. Aber mit *menschlichen Zwecken*, die insgesamt ihre zu bekämpfenden Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, daß der Wert der

*) Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser als das Heer von willenlosen Engeln.
Haller.[a])

a) Die 2. Auflage setzt den Versen Hallers die Worte vor: „So daß man zwei bekannte Verse von Haller also variieren könnte:“. In der Tat hat Kant nur nach dem Gedächtnis zitiert.

Tugend selbst, als ihres eigenen Zwecks, den Wert alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vorteile weit überwiege, die sie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl sagen: der Mensch sei zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen *(facultas)* der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe seiner Freiheit halber schlechthin vorausgesetzt werden kann und muß, so ist doch dieses Vermögen als Stärke *(robur)* etwas, was erworben werden muß, dadurch daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung *(contemplatione)* der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung *(exercitio)* erhoben wird.

[398] XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundsätzen gemäß auf folgende Art verzeichnet werden:

Das Materiale der Tugendpflicht.

Innere Tugendpflicht.	1. Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht ist. (Meine eigene Vollkommenheit).	2. Zweck anderer, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist. (Die Glückseligkeit anderer).	Äußere Tugendpflicht.
	3. Das Gesetz, welches zugleich Triebfeder ist. Worauf die Moralität	4. Der Zweck, der zugleich Triebfeder ist. Worauf die Legalität	
	aller freien Willensbestimmung beruht.		

Das Formale der Tugendpflicht.

XII. [399]

Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen. — Sie sind das *moralische Gefühl*, das *Gewissen*, die *Liebe* des Nächsten und die *Achtung* für sich selbst (*Selbstschätzung*), welche zu haben es keine Verbindlichkeit gibt: weil sie als *subjektive* Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objektive Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesamt *ästhetisch* und vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen *(praedispositio)*, durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat, und kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewußtsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs; sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüt, folgen.

a.

Das moralische Gefühl.

Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust bloß aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkür aber geht *von* der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, *zur* Tat; wo der *ästhetische* Zustand (der Affizierung des inneren Sinnes) nun entweder ein *pathologisches* oder *moralisches* Gefühl ist. — Das erstere ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letztere das, was nur auf diese folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben, ein moralisches Gefühl zu haben oder sich ein solches zu erwerben;

denn alles Bewußtsein der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden; sondern ein jeder Mensch (als ein moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu *kultivieren* und selbst durch die [400] Bewunderung | seines unerforschlichen Ursprungs zu verstärken: welches dadurch geschieht, daß gezeigt wird, wie es, abgesondert von allem pathologischen Reize und in seiner Reinigkeit, durch bloße Vernunftvorstellung eben am stärksten erregt wird.

Dieses Gefühl einen moralischen *Sinn* zu nennen, ist nicht schicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden: dahingegen das moralische Gefühl (wie Lust und Unlust überhaupt) etwas bloß Subjektives ist, was kein Erkenntnis abgibt. — Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich tot, und wenn (um in der Sprache der Ärzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Tierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden. — Wir haben aber für das (sittlich-) Gute und Böse ebensowenig einen besonderen *Sinn*, als wir einen solchen für die *Wahrheit* haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern *Empfänglichkeit* der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz), und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen.

b.

Vom Gewissen.

Ebenso ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, *hat* ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu sein, würde soviel sagen als: die Pflicht auf sich

haben, Pflichten anzuerkennen. Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft. Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Objekt, sondern bloß aufs Subjekt (das moralische Gefühl durch ihren Akt zu affizieren), also eine unausbleibliche Tatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher sagt: dieser Mensch *hat* kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen | oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin [401] auch selbst die Pflicht, ein Gewissen zu haben, sich gar nicht denken können.

Die mancherlei Einteilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbei und bemerke nur, was aus dem eben Angeführten folgt: daß nämlich ein *irrendes* Gewissen ein Unding sei. Denn in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde; in welchem Fall weder Irrtum noch Wahrheit statthat. *Gewissenlosigkeit* ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urteil nicht zu kehren. Wenn aber jemand sich bewußt ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen *Verstand* über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären; wenn es aber zur Tat kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln, kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Akts des ersteren bewußt zu werden.

Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu kultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirekte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.

c.

Von der Menschenliebe.

Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich soll (zur Liebe genötigt werden); mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen *(amor benevolentiae)* aber kann, als ein Tun, einem Pflichtgesetz unterworfen sein. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch (obzwar sehr uneigentlich) Liebe; ja, wo es nicht um des anderen Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (selbst eines übermenschlichen) Wesens zu tun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sei. Aber alle Pflicht ist Nötigung, ein Zwang, wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz sein sollte. Was man aber aus Zwang tut, das geschieht nicht aus Liebe.

[402] Anderen Menschen nach unserem Vermögen wohlzutun, ist Pflicht, man mag sie lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müßte, daß unsere Gattung, leider! dazu nicht geeignet ist, daß, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. — Menschenhaß aber ist jederzeit häßlich, wenn er auch ohne tätige Anfeindung bloß in der gänzlichen Abkehrung von Menschen (der separatistischen Misanthropie) bestände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freilich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht noch pflichtwidrig, sondern ein bloßes Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne daß der Wille darauf oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen einigen Einfluß hätte. Wohltun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt und es gelingt ihm mit seiner wohltätigen Absicht[a]), kommt endlich wohl gar dahin, den,

---

a) 2. Aufl.: „und die Absicht seines Wohltuns gelingen sieht".

welchem er wohl getan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: Du sollst deinen Nächsten *lieben* als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohltun, sondern: *tue* deinem Nebenmenschen *wohl*, und dieses Wohltun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des *Wohlgefallens* (*amor complacentiae*) würde also allein direkt sein. Zu dieser aber (als einer unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbundenen Lust) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Lust woran genötigt werden zu müssen, ist ein Widerspruch.

d.

Von der Achtung.

Achtung (*reverentia*) ist ebensowohl etwas bloß Subjektives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urteil über einen Gegenstand, den zu bewirken oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die *Achtung*, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden. Zu dieser also eine Pflicht zu haben würde soviel sagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heißt: der Mensch hat eine *Pflicht der Selbstschätzung*, so ist das unrichtig gesagt und müßte vielmehr heißen: das Gesetz in ihm zwingt ihm un | vermeidlich *Achtung* für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl [403] (welches von eigener Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können, nicht[a]): *er habe eine* Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muß Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

---

a) 2. Aufl.: „nicht aber kann man sagen".

XIII.

Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

Erstlich: für eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedene Pflichten sind, die man für eine gehalten hat.

Denn alle moralischen Beweise können als philosophische nur vermittelst einer Vernunfterkenntnis aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik sie gibt, durch die Konstruktion der Begriffe geführt werden; die letzteren verstatten Mehrheit der Beweise eines und desselben Satzes: weil in der Anschauung *a priori* es mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Objekts geben kann, die alle auf ebendenselben Grund zurückführen. — Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis erstlich aus dem Schaden, den die Lüge anderen Menschen verursacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst geführt werden will, so ist im ersteren eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht diese, von der man den Beweis verlangte, sondern eine andere Pflicht bewiesen worden. — Was aber die Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz betrifft, womit man sich tröstet[a]), daß die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, so ist dieses ein sehr unphilosophischer Behelf: weil er Hinterlist und Unredlichkeit verrät; — denn verschiedene unzureichende Gründe, nebeneinander gestellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des anderen zur Gewißheit, ja nicht einmal zur Wahr-

a) 2. Aufl.: „Wenn man sich aber bei der Mehrheit ... damit tröstet".

scheinlichkeit. Sie müssen als Grund und Folge in einer Reihe bis zum zureichenden Grunde fortschreiten | [404] und können auch nur auf solche Art beweisend sein. — Und gleichwohl ist dies der gewöhnliche Handgriff der Überredungskunst.

Zweitens. Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der spezifischen Qualität derselben (dem Verhältnis zum Gesetz) gesucht werden; mit anderen Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch.*) Es sei z. B. gute Wirtschaft als das Mittlere zwischen zwei Lastern, Verschwendung und Geiz, gegeben: so kann sie als Tugend nicht[a]) durch die allmähliche Verminderung des ersten beider genannten Laster (Ersparung) noch durch die Vermehrung der Ausgaben des dem letzteren Ergebenen als entspringend vorgestellt werden, indem[b]) sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirtschaft begegneten; son-

---

*) Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethisch-klassischen Formeln: *medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus etc.; medium tenuere beati; insani sapiens nomen habeat etc.*[c]) enthalten eine schale Weisheit, die gar keine bestimmten Prinzipien hat; denn dieses Mittlere zwischen zwei äußeren Enden, wer will mir es angeben? Der Geiz (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, daß diese zu weit getrieben wird, sondern hat ein ganz anderes Prinzip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung nicht in den Genuß seines Vermögens, sondern mit Entsagung auf denselben bloß in den Besitz desselben zu setzen; sowie das Laster der Verschwendung nicht im Übermaße des Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht.

---

a) 2. Aufl.: „kann ihr Ursprung als einer Tugend weder“.

b) 2. Aufl.: „Ergebenen erklärt; auch können diese Laster nicht so angesehen werden, als ob“.

c) 2. Aufl.: *„beati; virtus est medium vitiorum et utrinque reductum“*. Die Verse finden sich bei Ovid Met. II, 137, Seneka, Hor. Serm. I 1, 106, Hor. Ep. I 6, 15.

dern eine jede derselben hat ihre eigene Maxime, die der anderen notwendig widerspricht.

Ebensowenig und aus[a]) demselben Grunde kann kein Laster überhaupt durch eine größere Ausübung gewisser Absichten[b]), als es zweckmäßig ist *(e. g. prodigalitas est excessus in consumendis opibus)*, oder durch die kleinere Bewirkung derselben, als sich schickt, *(e. g. avaritia est defectus etc.)* erklärt werden. Denn da hierdurch der Grad gar nicht bestimmt wird, auf diesen aber, ob das Betragen pflichtmäßig sei oder nicht, alles ankommt: so kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethischen Pflichten müssen nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen, dem Gesetz Genüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muß nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet; also nicht nach
[405] der empirischen Kenntnis, die wir | vom[c]) Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß sein sollen. Diese drei Maximen der wissenschaftlichen Behandlung einer Tugendlehre sind den älteren Apophthegmen entgegengesetzt:

1. Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster.
2. Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße zwischen entgegengesetzten Lastern.[d])
3. Tugend muß (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

XIV.[e])

Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens. Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff;

---

a) 2. Aufl.: „Aus“.
b) 2. Aufl.: „Handlungen“.
c) „von den“?
d) 1. Aufl.: „Meinungen“; oder „Neigungen“? [Natorp].
e) Die Zahl XIV fehlt in der ersten Auflage, weshalb in ihr die Zahlen der folgenden Abschnitte der Einleitung um je eine Einheit niedriger stehen.

denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegenwirkt; das also alles dem Gesetz gemäß gerne tut. Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nötigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituiert. — Sie ist nicht selbst oder sie zu besitzen ist nicht Pflicht, (denn sonst würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müssen); sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen (nach Gesetzen der inneren Freiheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich sein soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Größe der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat; weshalb diese sittliche Stärke auch, als Tapferkeit *(fortitudo moralis)*, die größte und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische Weisheit genannt: weil sie den Endzweck des Daseins des Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht. — In ihrem Besitz ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König usw. und kann weder durch Zufall noch Schicksal einbüßen: weil er sich selbst besitzt und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.

Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beispiele des Widerspiels dessen, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind oder vermutlich künftig | sein werden, an ihrer praktischen [406]
Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche aus bloßen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch tun, und, wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heißen und einer Belohnung würdig sein kann, so muß sie doch für sich selbst, sowie sie ihr

eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze: weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte, (wozu er alsdann noch einer anderen Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderen angebotenen[a]) Ware zu erlesen). — Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist), ist nichts anderes, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Prinzip der Tugend geleitet wird; ebenso ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt. Der Ausdruck, der beide verpersönlicht, ist eine ästhetische Maschinerie, die aber doch auf einen moralischen Sinn hinweist. — Daher ist eine Ästhetik der Sitten zwar nicht ein Teil, aber doch eine subjektive Darstellung der Metaphysik derselben; wo die Gefühle, welche die nötigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten, jener ihre Wirksamkeit empfindbar machen (z. B. Ekel, Grauen usw., welche den moralischen Widerwillen versinnlichen), um der bloß-sinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.

XV.

Vom Prinzip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Diese Absonderung, auf welcher auch die Obereinteilung der Sittenlehre überhaupt beruht, gründet sich darauf: daß der Begriff der **Freiheit**, der jenen beiden gemein ist, die Einteilung in die Pflichten der äußeren und inneren Freiheit notwendig macht; von denen die letzteren allein ethisch sind. — Daher muß diese und zwar als Bedingung aller Tugendpflicht (sowie oben die Lehre vom Gewissen als
[407] Bedingung aller Pflicht überhaupt) als vorbereitender Teil *(discursus praeliminaris)* vorangeschickt werden.

---

a) 2. Aufl.: „ihm angebotene".

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Prinzip der inneren Freiheit.

Fertigkeit *(habitus)* ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjektive Vollkommenheit der Willkür. — Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freie Fertigkeit *(habitus libertatis)*; denn wenn sie Angewohnheit *(assuetudo)*, d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Notwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derselben ist, so ist sie keine aus der Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit. Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freien gesetzmäßigen Handlungen definieren; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, „sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen"; und da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkür, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister *(animus sui compos)* und über sich selbst Herr zu sein *(imperium in semetipsum)*, d. i. seine Affekten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen. — Die Gemütsart *(indoles)* in diesen beiden Zuständen ist edel *(erecta)*, im entgegengesetzten Fall aber unedel *(indoles abiecta, serva)*.

XVI.

Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst.

Affekten und Leidenschaften sind wesentlich voneinander unterschieden; die ersteren gehören zum Gefühl, sofern es, vor der Überlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht. Daher

heißt der Affekt jäh oder jach *(animus praeceps)*, und [408] die Vernunft sagt durch den | Tugendbegriff, man solle sich fassen; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemütsbewegung, nur eine Untugend und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann und das einzige Gute noch an sich hat, daß dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affekt (z. B. Zorn) verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster als die Leidenschaft. Leidenschaft dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde (z. B. der Haß im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läßt Überlegung zu und verstattet dem Gemüt, sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief zu wurzeln[a]), und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualifiziertes Böse, d. i. ein wahres Laster ist.

Die Tugend also, sofern sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin das Gebot[b]) der Herrschaft über sich selbst, welches[c]) über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, (die[d]) Pflicht der Apathie) hinzukommt; weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.

XVII.

Zur Tugend wird Apathie (als Stärke betrachtet) notwendig vorausgesetzt.

Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjektive Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegen-

a) 2. Aufl.: „einwurzeln zu lassen".
b) „das Gebot" Zusatz der 2. Aufl.
c) Kant: „welche"; korr. Natorp.
d) Kant: „der"; korr. Hartenstein, Schubert.

stände der Willkür bedeutete, in übeln Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieser Mißdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, daß man diejenige Affektlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die moralische Apathie nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moralische[a]) nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Gesetz über sie insgesamt mächtiger wird. — Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Anteil selbst am Guten bis zum Affekt stei|gen oder vielmehr darin ausarten läßt. Man [409] nennt den Affekt dieser Art Enthusiasmus, und dahin ist auch die Mäßigung zu deuten, die man selbst für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt, (*insani sapiens nomen ferat*[b]), *aequus iniqui, ultra, quam satis est, virtutem si petat ipsam.* HORAT.). Denn sonst ist es ungereimt zu wähnen, man könne auch wohl allzu weise, allzu tugendhaft sein. Der Affekt gehört immer zur Sinnlichkeit, er mag durch einen Gegenstand erregt werden, welcher es wolle.[c]) Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüt in Ruhe mit einer überlegten und festen Entschließung, ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affekt, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterläßt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültigen Dinge (*adiaphora*) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich[d]) mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir[d]) beides bekömmt, nähre: eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.

---

a) sc. Gefühl.

b) 1. Aufl.: „*habeat*".

c) 2. Aufl.: „durch was für einen Gegenstand er auch erregt werden möge".

d) 2. Aufl.: „man sich . . . einem".

Anmerkung.

Die Tugend ist immer im *Fortschreiten* und hebt doch auch immer *von vorne an.* — Das erste folgt daraus, weil sie, *objektiv* betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweite gründet sich, *subjektiv*, auf der mit Neigungen affizierten Natur des Menschen, unter deren Einfluß die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt: weil sittliche Maximen nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subjekt damit die *Freiheit* in Nehmung[a]) seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.

[410] XVIII.

Vorbegriffe zur Einteilung der Tugendlehre.

Dieses Prinzip der Einteilung muß **erstlich**, was das *Formale* betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Teil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der spezifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: daß 1. Tugendpflichten solche sind, für welche keine äußere Gesetzgebung stattfindet; 2. daß, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muß, dieses in der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern bloß für die Maximen der Handlungen gegeben, sein kann; 3. daß (was wiederum aus diesem folgt) die ethische Pflicht als *weite*, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse.

Zweitens: was das *Materiale* anlangt, muß sie nicht bloß als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als

---

a) 2. Aufl.: „in der Wahl".

Zwecklehre aufgestellt werden: sodaß der Mensch sowohl sich selbst als auch jeden anderen Menschen sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist; die[a]) man Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt, welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum Lieben direkt keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterscheidung des Materialen vom Formalen (der Gesetzmäßigkeit von der Zweckmäßigkeit) im Prinzip der Pflicht betrifft, so ist zu merken: daß nicht jede Tugendverpflichtung *(obligatio ethica)* eine Tugendpflicht *(officium ethicum s. virtutis)* sei; mit anderen Worten: daß die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher gibt es nur eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten: weil es zwar viel Objekte gibt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung, als subjektiver Bestimmungsgrund, seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Einteilung der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen. Die Wissenschaft von der Art, auch ohne Rücksicht auf mögliche äußere Gesetzgebung verbindlich zu sein, ist die Ethik selbst, ihrem formalen Prinzip nach betrachtet.

Anmerkung. [411]

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Einteilung der Ethik in Elementarlehre und Methodenlehre einzuführen: da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben sein konnte? — Die Ursache ist: weil jene es mit weiten, diese aber mit lauter engen Pflichten zu tun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach strenge (präzis) bestimmend sein muß, ebensowenig wie

a) 2. Aufl.: „was“.

die reine Mathematik, einer allgemeinen Vorschrift (Methode), wie im Urteilen verfahren werden soll, bedarf, sondern sie durch die Tat wahr macht. — Die Ethik hingegen führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich zu Fragen[a]), welche die Urteilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei, und zwar so, daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe, (wo immer wiederum nach einem Prinzip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so gerät sie in eine Kasuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiß.

Die Kasuistik ist also weder eine Wissenschaft noch ein Teil derselben; denn das wäre Dogmatik und ist nicht sowohl Lehre, wie etwas gefunden, sondern Übung, wie die Wahrheit solle gesucht werden. Sie ist also[b]) fragmentarisch, nicht systematisch (wie die erstere[c]) sein mußte) in sie verwebt, nur gleich den Scholien zum System hinzugetan.

Dagegen: nicht sowohl die Urteilskraft, als vielmehr die Vernunft, und zwar in der Theorie seiner Pflichten sowohl als in der Praxis zu üben, das gehört besonders zur Ethik, als Methodenlehre der moralisch-praktischen Vernunft. Wovon die erstere Übung darin besteht, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiß, und die erotematische Methode genannt werden kann, und dies zwar entweder[d]), weil man es ihm schon gesagt hat, bloß aus seinem Gedächtnis, welche die eigentliche kate-

---

a) 1. Aufl.: „dahin; zu Fragen“.
b) „Sie ist also“ Zusatz der 2. Aufl.
c) 2. Aufl.: „die Ethik“.
d) 2. Aufl. (mit Benutzung von § 50 ff.): „Die Methode der ersten Übung (in der Theorie der Pflichten) heißt Didaktik, und hier ist die Lehrart entweder akroamatisch oder erotematisch; die letzte ist die Kunst, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiß, und dies zwar entweder“ usw.

chetische, oder weil man voraussetzt, daß es schon in seiner Vernunft natürlicherweise enthalten sei und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die dialogische (Sokratische) Methode heißt.

Der Katechetik als theoretischer Übung[a]) entspricht als Gegenstück im Praktischen die Asketik, welche derjenige Teil der Methoden|lehre [412] ist, in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, sondern auch, wie das Tugendvermögen sowohl als der Wille dazu in Ausübung gesetzt und kultiviert werden könne, gelehrt wird.

Nach diesen Grundsätzen werden wir also das System in zweien Teilen: der ethischen Elementarlehre und der ethischen Methodenlehre aufstellen. Jeder Teil wird in seine Hauptstücke, und diese[b]) im ersten Teile nach Verschiedenheit der Subjekte, gegen welche[c]) dem Menschen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweiten nach Verschiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieselben[d]) in verschiedene Kapitel zerfällt werden.

XIX.

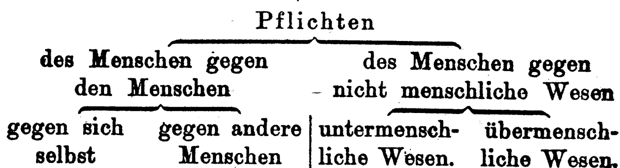
Die Einteilung, welche die praktische Vernunft zu Gründung eines Systems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architektonische), kann nun nach zweierlei Prinzipien, einzeln oder zusammen verbunden, gemacht werden: das eine, welches das subjektive Verhältnis der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden der Materie nach, das andere, welches das objektive Verhältnis der ethischen Gesetze zu den Pflichten überhaupt in einem System der Form nach vorstellt. — Die erste Einteilung ist die der Wesen, in Beziehung auf welche eine ethische Verbindlichkeit gedacht wer-

a) 2. Aufl.: „Der Didaktik als der Methode theoretischer Übung".
b) 1. Aufl.: „welche" statt „und diese".
c) 1. Aufl.: „wogegen".
d) sc. die Zwecke; Kant: „dieselbe" (Plural!).

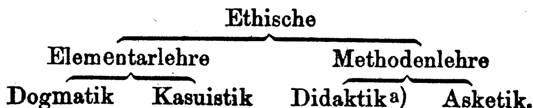
den kann; die zweite wäre die der Begriffe der reinen ethisch-praktischen Vernunft, welche zu jener ihren Pflichten gehören, die also zur Ethik, nur sofern sie Wissenschaft sein soll, also zu der methodischen Zusammensetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind.

Erste Einteilung der Ethik nach dem Unterschiede der Subjekte und ihrer Gesetze.

Sie enthält:



Zweite Einteilung der Ethik nach Prinzipien eines Systems der reinen praktischen Vernunft.



Die letztere Einteilung muß also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren als Grundriß des Ganzen vorhergehen.

a) 1. Aufl.: „Katechetik". Vgl. jedoch die Überschrift über § 49 und die Tafel am Schlusse.

I.

Ethische Elementarlehre.

Der [417]

ethischen Elementarlehre

Erster Teil.

Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt.

Einleitung.

§ 1.

Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält (dem ersten Anscheine nach) einen Widerspruch.

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven Nötigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer aktiven Nötigung vor (Ich, ebendasselbe Subjekt, bin der Verbindende); und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht (ich soll mich selbst verbinden), würde eine Verbindlichkeit, verbunden zu sein (passive Obligation, die doch zugleich in demselben Sinne des Verhältnisses eine aktive wäre), mithin einen Widerspruch enthalten. — Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ins Licht stellen, daß man zeigt, der Verbindende *(auctor obligationis)* könne den Verbundenen *(subiectum obligationis)* jederzeit von der Verbindlichkeit *(terminus obligationis)* lossprechen; mithin, wenn beide einunddasselbe Subjekt sind, er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden; welches einen Widerspruch enthält.

§ 2.

Es gibt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Denn setzet: es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äußeren Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen andere nicht für verbunden erkennen, als nur sofern ich zugleich mich selbst verbinde: weil das Gesetz, kraft dessen ich
[418] mich für verbunden achte, in allen | Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genötigt werde, indem ich zugleich der Nötigende in Ansehung meiner selbst bin.*)

§ 3.

Aufschluß dieser scheinbaren Antinomie.

Der Mensch betrachtet sich in dem Bewußtsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subjekt derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d. i. als Mensch (zu einer der Tierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftwesen (nicht bloß vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte), welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit sich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt.

Der Mensch nun, als vernünftiges Naturwesen (*homo phaenomenon*), ist durch seine Vernunft als Ur-

---

*) So sagt man, wenn es z. B. einen Punkt meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: „Ich bin mir das selbst schuldig". Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung[a]), die nämlich nicht das Notwendige, sondern nur das Verdienstliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, spreche ich so, z. B.: „Ich bin es mir selbst schuldig, meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen usw. zu erweitern (mich zu kultivieren)."

---

a) sc. sind.

sache bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt, und hierbei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Ebenderselbe aber seiner *Persönlichkeit* nach, d. i. als ein mit innerer *Freiheit* begabtes Wesen *(homo noumenon)* gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen, und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet[a]): sodaß der Mensch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerspruch mit sich zu geraten, (weil der Begriff vom[b]) Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird) eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann.

§ 4.

Vom Prinzip der Einteilung der Pflichten gegen sich selbst.

Die Einteilung kann nur in Ansehung des Objekts der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjekts gemacht werden. Das | verpflichtete sowohl [419]
als das verpflichtende Subjekt ist immer *nur der Mensch*, und wenn es uns in theoretischer Rücksicht gleich erlaubt ist, im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen voneinander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt, sie als verschiedene den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken, um zur Einteilung in Pflichten gegen den *Körper* und gegen die *Seele* berechtigt zu sein. — Wir sind weder durch Erfahrung noch durch Schlüsse der Vernunft hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene und von diesem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge, und wenn es sich auch auf die erstere Art verhielte, so würde doch keine Pflicht des Menschen

---

a) 2. Aufl.: „der Verpflichtung fähiges Wesen und insonderheit der Verpflichtung gegen sich selbst (. . .) fähiges Wesen".

b) Kant: „von"; korr. Natorp.

gegen einen Körper (als verpflichtendes Subjekt), ob er gleich der menschliche ist, denkbar sein.

1. Es wird daher nur eine objektive Einteilung der Pflichten gegen sich selbst in das **Formale** und **Materiale** derselben stattfinden; wovon die einen einschränkend (negativePflichten), die anderen erweiternd (positivePflichten gegen sich selbst)[a]) sind: jene, welche dem Menschen in Ansehung des **Zwecks** seiner Natur verbieten, demselben zuwider zu handeln, mithin bloß auf die moralische Selbsterhaltung, diese, welche gebieten, sich einen gewissen Gegenstand der Willkür zum Zweck zu machen, und auf die Vervollkommnung seiner selbst gehen: von welchen beide zur Tugend, entweder als Unterlassungspflichten *(sustine et abstine)* oder als Begehungspflichten *(viribus concessis utere)*, beide aber als Tugendpflichten gehören. Die ersteren gehören[b]) zur moralischen **Gesundheit** *(ad esse)* des Menschen, sowohl als Gegenstandes seiner äußeren als seines inneren Sinnes, zu Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Rezeptivität); die anderen zur moralischen Wohlhabenheit *(ad melius esse; opulentia moralis)*, welche in dem Besitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens besteht, sofern dieses erwerblich ist, und zur Kultur (als tätiger Vollkommenheit) seiner selbst gehört. — Der erste Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: Lebe der Natur gemäß *(naturae convenienter vive)*, d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur; der zweite in dem Satz: Mache dich vollkommener, als die bloße Natur dich schuf *(perfice te ut finem; perfice te ut medium)*.

Es gibt aber[c]) 2. eine subjektive Einteilung der
[420] Pflichten des Menschen | gegen sich selbst, d. i. eine solche, nach der das Subjekt der Pflicht (der Mensch) sich selbst entweder als **animalisches** (physisches)

---

a) 2. Aufl.: „die einen einschränkende (oder negative Pflichten), die andern erweiternde (positive) Pflichten gegen sich selbst".

b) 1. Aufl.: „die erstere gehört".

c) 1. Aufl.: „Es wird" (zu ergänzen etwa „stattfinden", vgl. oben Zeile 5).

und zugleich moralisches, oder **bloss als moralisches** Wesen betrachtet.

Da sind nun die Antriebe der Natur, was die **Tierheit** des Menschen betrifft: a) der[a]), durch welchen die Natur die[b]) Erhaltung seiner selbst, b) die[c]) Erhaltung der Art, c) die Erhaltung seines Vermögens zum[d]) angenehmen, aber doch nur tierischen Lebensgenuß beabsichtigt. — Die Laster, welche hier der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten, sind: der *Selbstmord*, der unnatürliche Gebrauch, den jemand von der *Geschlechtsneigung* macht, und der das Vermögen zum zweckmäßigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende *unmäßige Genuß der Nahrungsmittel*.

Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst *bloß* als moralisches Wesen (ohne auf seine Tierheit zu sehen) betrifft, so besteht sie im *Formalen* der Übereinstimmung der Maximen seines Willens mit der *Würde* der Menschheit in seiner Person; also im Verbot, daß er sich selbst des *Vorzugs* eines moralischen Wesens, nämlich nach Prinzipien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit, nicht beraube und dadurch zum Spiel bloßer Neigungen, also zur Sache mache. — Die Laster, welche dieser Pflicht entgegenstehen, sind: die **Lüge**, der **Geiz** und die **falsche Demut** (Kriecherei). Diese nehmen sich Grundsätze, welche ihrem Charakter als moralischer Wesen[e]), d. i. der inneren Freiheit, der angeborenen Würde des Menschen geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches soviel sagt: sie machen es sich zum Grundsatz, keinen Grundsatz und so auch keinen Charakter zu haben, d. i. sich wegzuwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu

---

a) 2. Aufl.: „dreifach, nämlich a) der Trieb“.
b) 2. Aufl.: „zur“.
c) 2. Aufl.: „der, durch welchen sie die“.
d) 2. Aufl.: „der Trieb, wodurch sie die Erhaltung seines Vermögens zum zweckmäßigen Gebrauche seiner Kräfte und zum“.
e) 2. Aufl.: „welche dem Charakter des Menschen als eines moralischen Wesens“.

machen. — Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegensteht, könnte die Ehrliebe *(honestas interna, iustum sui aestimium)*, eine von der Ehrbegierde[a]) *(ambitio)* (welche auch sehr niederträchtig sein kann) himmelweit unterschiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieser Betitelung in der Folge besonders vorkommen.

---

a) 2. Aufl.: „Ehrsucht“.

Der Tugendlehre [421]

Erster Teil.

Ethische Elementarlehre.

Erstes Buch.

Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches[a]) Wesen.

§ 5.

Die wenngleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Tierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.

Das Widerspiel derselben ist die willkürliche oder vorsätzliche Zerstörung seiner animalischen Natur[a]), welche[b]) entweder als total oder partial gedacht werden kann. — Die totale heißt die Selbstentleibung *(autochiria, suicidium),* die partiale läßt sich wiederum einteilen in die materiale, da man sich selbst gewisser integrierenden Teile als Organe beraubt, Entgliederung oder Verstümmelung, und in die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiermit indirekt

---

a) 1. Aufl.: „einem animalischen".
b) 1. Aufl.: „der willkürliche physische Tod, welcher wiederum".

auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt: Selbstbetäubung.[a])

Da in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich nur von Unterlassungen die Rede ist, so werden die Pflichtartikel wider die Laster gerichtet sein müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegengesetzt sind.

[422] **Des ersten Hauptstücks**

erster Artikel.

Von der Selbstentleibung.

§ 6.

Die willkürliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst **Selbstmord** *(homicidium dolosum)* genannt werden, wenn bewiesen werden kann, daß sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder an[b]) unserer eigenen Person oder auch durch dieser[c]) ihre Selbstentleibung an anderen begangen wird, (z. B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt).

a) Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Übertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (Eheleute[d]), Eltern gegen Kinder, des Untertans gegen seine Obrigkeit oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott, dessen

---

a) Statt der Worte: „Die totale — Selbstbetäubung“ steht in der 1. Auflage folgendes: „Der physische, die Entleibung *(autochiria)* kann also auch total *(suicidium)* oder partial, Entgliederung (Verstümmelung), sein, welche wiederum in die materiale, da man sich selbst gewisser integrierender Teile als Organe beraubt, d. i. sich verstümmelt, und die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiermit indirekt auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt“.

b) 2. Aufl.: „bloß an“.

c) 1. Aufl.: „diese“; korr. Natorp. Die 2. Auflage hat statt dessen: „durch dieses zugleich anderen“.

d) 2. Aufl.: „als eines der Ehegatten gegen den anderen“.

uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verläßt, ohne davon abgerufen zu sein) betrachtet werden; — aber hier ist nur die Rede von Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst, ob nämlich, wenn ich[a]) auch alle jene Rücksichten beiseite setzte, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens bloß durch seine Qualität als Person verbunden sei und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse.

Daß der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu sein *(volenti non fit iniuria)*. Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer, das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinauszugehen; weil er in demselben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieser Mut, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann als sein Leben, hätte ihm ein um noch soviel größerer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wesen von so großer, über die stärksten sinnlichen Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben.

Der Persönlichkeit kann sich der Mensch nicht entäußern, solange von Pflichten die Rede ist, folglich solange er lebt; und es ist ein Widerspruch, daß er die Befugnis haben solle, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugnis bedürfte. | Das Subjekt [423]
der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist ebensoviel als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, soviel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm[b]) beliebigen Zweck zu disponieren, heißt die Menschheit in seiner Person *(homo noumenon)* abwürdigen, der doch der Mensch *(homo phaenomenon)* zur Erhaltung anvertrauet war.

---

a) 2. Aufl.: „ist nur davon die Rede, ob die vorsätzliche Selbstentleibung eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst sei, und ob, wenn man".
b) 2. Aufl.: „einem".

Sich eines integrierenden Teils als Organs zu berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines anderen zu pflanzen, oder die Kastration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können u. dgl., gehört zum partialen Selbstmorde; aber nicht, ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes und hiermit dem Leben nachteiliges Organ durch Amputation abnehmen zu lassen. Auch kann es nicht zum Verbrechen an seiner eigenen Person gerechnet werden, sich etwas, das zwar ein Teil, aber kein Organ des Körpers ist, z. B. die Haare, abzuschneiden[a]); wiewohl der letztere Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äußeren Erwerb beabsichtigt wird.

Kasuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsätzliche Märtyrertum[b]), sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldentat anzusehen?

Ist es erlaubt, dem ungerechten Todesurteile seines Oberen durch Selbsttötung zuvorzukommen? — selbst wenn dieser es (wie Nero am[c]) Seneca) erlaubte zu tun?

Kann man es einem großen, unlängst verstorbenen Monarchen[d]) zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, vermutlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genötigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachteilig sein könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nötig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuten?

Ein Mann empfand schon die Wasserscheu als

---

a) Statt der Worte: „durch Amputation — abzuschneiden" hat die 1. Auflage: „durch Amputation, oder, was zwar ein Teil, aber kein Organ des Körpers ist, z. E. die Haare, sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden".

b) 1. Aufl.: „Märtertum".

c) „dem"? [Görland]. d) Gemeint ist Friedrich d. Große.

Wirkung von dem Biß eines tollen Hundes, und, nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, daß jemand daran[a]) geheilt worden sei, brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er | nicht in seiner Hundewut [424] (zu welcher er schon den Anfall fühlte) andere Menschen auch unglücklich machte; es fragt sich, ob er damit unrecht tat.

Wer sich die Pocken einimpfen zu lassen beschließt, wagt sein Leben aufs Ungewisse, ob er es zwar tut, *um sein Leben zu erhalten*, und ist sofern in einem weit bedenklicheren Fall des Pflichtgesetzes als der Seefahrer, welcher doch wenigstens den Sturm nicht macht, dem er sich anvertraut, statt dessen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, sich selbst zuzieht. Ist also die Pockeninokulation erlaubt?

Zweiter Artikel.

Von der wohllüstigen Selbstschändung.

§ 7.

Sowie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der *Person*, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der *Art* bestimmt; d. i. eine jede von beiden ist *Naturzweck*, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene[b]), auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen, doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend[c]), gedacht wird. Es fragt sich nun, ob der Gebrauch des letzteren Vermögens[d]) in Ansehung der Person selbst, die es ausübt, unter einem einschränkenden Pflichtgesetz stehe, oder ob diese, auch ohne jenen Zweck zu beabsichtigen, den Gebrauch ihrer Ge-

---

a) „davon"?

b) 2. Aufl.: „jene Ursache".

c) 1. Aufl.: „gleichsam als brächte sie absichtlich die Wirkung hervor".

d) 1. Aufl.: „des Vermögens zur Erhaltung der Art oder zur Fortpflanzung des Geschlechts".

schlechtseigenschaften der bloßen tierischen Lust zu widmen befugt sei, ohne damit einer Pflicht gegen sich selbst zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewiesen, daß der Mensch sich einer anderen Person dieser Lust zu Gefallen, ohne besondere Einschränkung durch einen rechtlichen Vertrag, nicht bedienen könne; wo dann zwei Personen wechselseitig einander verpflichten. Hier aber ist die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Übertretung eine Schändung (nicht bloß Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person sei. Der Trieb zu jenem wird Fleischeslust (auch Wohllust schlechthin) genannt. Das Laster, welches dadurch erzeugt wird, heißt Unkeuschheit, die Tugend aber in Ansehung dieser sinnlichen Antriebe wird Keuschheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menschen gegen sich selbst vorgestellt werden soll. Unnatürlich heißt eine Wohl-
[425] lust, wenn der Mensch dazu nicht durch den wirk|lichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig ihn sich selbst schaffend, gereizt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur und zwar einen noch wichtigeren, als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuums, jener aber auf die der ganzen Spezies abzielt. —

Daß ein solcher naturwidriger Gebrauch (also Mißbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider sich selbst sei, fällt jedem zugleich mit dem Gedanken von demselben sofort auf, erregt eine Abkehrung von diesem Gedanken in dem Maße, daß selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird, welches bei dem des Selbstmords nicht geschieht, den man mit allen seinen Greueln (in einer *species facti*) der Welt vor Augen zu legen im mindesten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Mensch überhaupt sich beschämt fühle, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen Person fähig zu sein: sodaß selbst die erlaubte (an sich freilich bloß tierische) körperliche Gemein-

schaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlaßt und erfordert, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen und selbst auch des bloß unzweckmäßigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften als Verletzung (und zwar, was den ersteren betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht gegen sich selbst ist nicht so leicht geführt. — Der *Beweisgrund* liegt freilich darin, daß der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung tierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es der Form (der Gesinnung) nach selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabei nicht erklärt. Es sei denn daß, da die trotzige Wegwerfung seiner selbst im letzteren als einer Lebenslast wenigstens nicht eine weichliche Hingebung an tierische Reize ist, sondern Mut erfordert, wo immer noch Achtung für die Menschheit in seiner eigenen Person Platz findet; jene hingegen, welche sich gänzlich der tierischen Neigung überläßt, den Menschen zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum *ekelhaften* Gegenstande macht und so aller Achtung für sich selbst beraubt.

Kasuistische Fragen. [426]

Der Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden. Ist es aber erlaubt, auch *ohne auf diesen Rücksicht zu nehmen*, sich (selbst wenn es in der Ehe geschähe) jenes Gebrauchs anzumaßen?

Ist es z. B. zur Zeit der Schwangerschaft, — ist es bei der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen), oder wenn dieses keinen Anreiz dazu bei sich findet, nicht dem Naturzwecke und hiermit auch der Pflicht gegen sich selbst an einem oder dem an-

deren Teil, ebenso wie bei der unnatürlichen Wohllust, zuwider, von seinen Geschlechtseigenschaften Gebrauch zu machen? oder gibt es hier ein Erlaubnisgesetz der moralisch-praktischen Vernunft, welches in der Kollision ihrer Bestimmungsgründe etwas an sich zwar Unerlaubtes, doch zur Verhütung einer noch größeren Übertretung (gleichsam nachsichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purismus (einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen und den tierischen Neigungen, mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes, einen Spielraum verstatten?

Die Geschlechtsneigung wird auch Liebe (in der engsten Bedeutung des Wortes) genannt und ist in der Tat die größte Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist; — nicht bloß sinnliche Lust, wie an Gegenständen, die in der bloßen Reflexion über sie gefallen (da die Empfänglichkeit für sie Geschmack heißt), sondern die Lust aus dem Genusse einer anderen Person, die also zum Begehrungsvermögen und zwar der höchsten Stufe desselben, der Leidenschaft, gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden (denn beide halten eher vom fleischlichen Genuß ab), sondern ist eine Lust von besonderer Art *(sui generis)*, und das Brünstigsein hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letzteren, wenn die praktische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzukommt, in enge Verbindung treten kann.

[427] Dritter Artikel.

Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel.

§ 8.

Das Laster in dieser Art der Unmäßigkeit wird hier nicht aus dem Schaden oder den körperlichen

Schmerzen, selbst Krankheiten[a]), die der Mensch sich dadurch zuzieht, beurteilt; denn da wäre es ein Prinzip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückseligkeit), wodurch ihm entgegengearbeitet werden sollte, welches aber nie eine Pflicht, sondern nur eine Klugheitsregel begründen kann; wenigstens wäre es kein Prinzip einer direkten Pflicht.

Die tierische Unmäßigkeit im Genuß der Nahrung ist der Mißbrauch der Genießmittel, wodurch das Vermögen des intellektuellen Gebrauchs derselben gehemmt oder erschöpft wird. *Versoffenheit* und *Gefräßigkeit* sind die Laster, die unter diese Rubrik gehören. Im Zustande der Trunkenheit ist der Mensch nur wie ein Tier, nicht als Mensch zu behandeln; durch die Überladung mit Speisen und in einem solchen Zustande ist er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Überlegung im Gebrauch seiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt. — Daß sich in einen solchen Zustand zu versetzen, Verletzung einer Pflicht wider sich selbst sei, fällt von selbst in die Augen. Die erste dieser Erniedrigungen, selbst unter die tierische Natur, wird gewöhnlich durch gegorene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnsaft und andere Produkte des Gewächsreichs, bewirkt, und wird dadurch verführerisch, daß dadurch[b]) auf eine Weile eine geträumte Glückseligkeit und Sorgenfreiheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht; schädlich aber dadurch, daß nachher[c]) Niedergeschlagenheit und Schwäche und, was das Schlimmste ist, Notwendigkeit, diese[d]) Betäubungsmittel zu wiederholen, ja wohl gar damit zu steigern, eingeführt wird. Die Gefräßigkeit ist insofern noch unter jener tierischen Sinnenbelustigung, daß sie bloß den Sinn als passive Beschaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, wobei[e]) doch noch ein *tätiges* Spiel

---

a) 1. Aufl.: „solchen Krankheiten".
b) 2. Aufl.: „dabei".
c) „schädlich aber dadurch, daß nachher" Zusatz der 2. Aufl.
d) 1. Aufl.: „dieses".
e) 1. Aufl.: „welche".

der Vorstellungen stattfindet[a]), wie im vorerwähnten Genuß der Fall ist, beschäftigt; mithin sich dem des Viehes[b]) noch mehr nähert.

Kasuistische Fragen.

Kann man dem Wein, wenngleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet, einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Berauschung reicht; weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt und damit Offenherzigkeit verbindet? — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienst zugestehen, das zu befördern, was Horaz[c]) vom Cato rühmt: *virtus eius incaluit mero?* — Wer kann aber das Maß für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum Messen keine klaren Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist?[d]) Der Gebrauch des Opium und Branntweins sind als Genießmittel der Niederträchtigkeit näher, weil sie bei dem geträumten Wohlbefinden stumm, zurückhaltend und unmitteilsam[e]) machen; daher sie auch nur als Arzneimittel erlaubt sind. — Der Mohammedanismus, welcher den Wein ganz verbietet, hat also sehr schlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmäßigkeit in beiderlei Art des Genusses, hat doch außer dem bloß physischen Wohlleben noch etwas zum sittlichen Zweck Abzielendes an sich, nämlich viel Menschen und lange zu wechselseitiger Mitteilung zusammenzuhalten; gleichwohl aber, da eben die Menge (wenn sie, wie Chesterfield[f]) sagt, über die Zahl der Musen geht) nur eine kleine Mitteilung (mit den nächsten Beisitzern) erlaubt, mithin die Veranstaltung jenem

---

a) „stattfindet" Zusatz der 2. Auflage.

b) 2. Aufl.: „dem viehischen Genusse".

c) 1. Aufl.: „Seneca". Die Stelle findet sich jedoch bei Horaz, Od. III 21, 11 f. Vgl. *Anthropologie* (Bd. 44) S. 71 b).

d) Der Satz: „Wer kann ... in Bereitschaft ist?" steht in der 1. Aufl. nach dem zunächstfolgenden Satze.

e) Kant: „unmittelbar"; korr. Vorländer.

f) Der Ausspruch findet sich in Wahrheit bei *Gellius, Noctes Atticae* XIII, 11. Vgl. *Anthropologie* S. 219.

Zweck widerspricht, so bleibt sie immer Verleitung zum Unsittlichen, nämlich der Unmäßigkeit, der[a]) Übertretung der Pflicht gegen sich selbst; auch ohne auf die physischen Nachteile der Überladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu sehen. Wie weit geht die sittliche Befugnis, diesen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben?

Zweites Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen betrachtet[b]).

Sie ist den Lastern der Lüge, des Geizes und der falschen Demut (Kriecherei) entgegengesetzt.

I. [429]

Von der Lüge.

§ 9.

Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit: die[c]) Lüge *(aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere)*.[d]) Daß eine jede vorsätzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken diesen harten Namen (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie anderer Recht verletzt) in der Ethik, die aus der Unschädlichkeit keine Befugnis hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar. Denn Ehrlosigkeit (ein Gegenstand der moralischen Verachtung zu sein), welche sie begleitet, die begleitet auch den Lügner wie sein Schatten. — Die Lüge kann eine äußere *(mendacium externum)* oder auch eine innere sein. Durch jene macht sich der Mensch[e]) in anderer, durch diese aber, was noch mehr

a) 2. Aufl.: „und zur“.
b) 1. Aufl.: „bloß als einem moralischen Wesen“, vgl. 266 a
c) 2. Aufl.: „oder die“.
d) Nach Sallust Catil. 10. Ebenso in Kants Erklärung gegen Fichte vom 7. Aug. 1799 [Schöndörffer].
e) 1. Aufl.: „er sich“.

ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person; wobei der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, nicht das Eigentümliche des Lasters betrifft, (denn da bestände es bloß in der Verletzung der Pflicht gegen andere) und also hier nicht in Anschlag kommt, ja auch nicht der Schade, den er sich selbst zuzieht[a]); denn alsdann würde es bloß als Klugheitsfehler der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. — Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem anderen (wenn es auch eine bloß idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Wert, als wenn er bloß Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft, etwas zu nutzen, kann ein anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mitteilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegenteil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mitteilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichttuung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst.[b]) — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit und, wenn diese zugleich Versprechen sind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

[430] Die Lüge (in der ethischen Bedeutung des Worts), als vorsätzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch

---

a) Die Worte: „wobei — zuzieht" sind in der 2. Aufl. etwas anders gefaßt, nämlich so: „Hierbei kommt weder der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, da er nicht das Eigentümliche des Lasters trifft (das alsdann bloß in der Verletzung der Pflicht gegen andere bestände), in Anschlag, noch auch der Schade".

b) 2. Aufl.: „Persönlichkeit, wobei der Lügner sich als eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht als wahren Menschen zeigt".

nicht, anderen schädlich zu sein, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte anderer. Es kann auch bloß Leichtsinn oder gar Gutmütigkeit die Ursache davon sein, ja selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden: so ist doch die[a]) Art ihm nachzugehen durch die bloße Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß.

Die Wirklichkeit mancher **inneren** Lüge, welche die Menschen sich zuschulden kommen lassen, zu beweisen ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären scheint doch schwerer zu sein: weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsätzlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.

Der Mensch als moralisches Wesen *(homo noumenon)* kann sich selbst als physisches Wesen *(homo phaenomenon)*, nicht als bloßes Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den inneren Zweck (der Gedankenmitteilung) nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Übereinstimmung mit der Erklärung *(declaratio)* des ersteren gebunden und gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen solchen in sich findet, aber indem er sich überredet, es könne doch nicht schaden, wohl aber nutzen, einen solchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln. Oder, wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel ist, aber sich doch mit innerer Verehrung seines Gesetzes schmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder als die der Furcht vor Strafe bei sich fühlt.

Unredlichkeit[b]) ist bloß Ermangelung an Gewissenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntnisses vor seinem inneren Richter, der als eine andere Person gedacht wird, wenn diese in ihrer höchsten

a) 2. Aufl.: „dennoch ist“.
b) 2. Aufl.: „Unlauterkeit“.

Strenge betrachtet wird, wo ein Wunsch[a]) aus Selbstliebe für die Tat genommen wird, weil er einen an sich guten Zweck vor sich hat, und die innere Lüge, ob sie zwar der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider ist, erhält hier den Namen einer Schwachheit, sowie der Wunsch eines Liebhabers, lauter gute Eigenschaften an seiner Geliebten zu finden, ihm ihre augenscheinlichen Fehler unsichtbar macht. — Indessen verdient diese Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, doch die ernstlichste Rüge: weil von einer solchen faulen Stelle (der Falschheit, welche [431] in der mensch | lichen Natur gewurzelt zu sein scheint) aus das Übel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. —

Anmerkung.

Es ist merkwürdig, daß die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom *Brudermorde* (Kains), sondern von der ersten *Lüge* datiert (weil gegen jenen sich doch die Natur empört), und als den Urheber alles Bösen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt; wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur *Gleisnerei* *(esprit fourbe)*, der doch vorhergegangen sein muß, keinen Grund weiter angeben kann: weil ein Akt der Freiheit nicht (gleich einer physischen Wirkung), nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesamt Erscheinungen sind, deduziert und erklärt werden kann.

Kasuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das *ganz gehorsamster Diener* am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand

a) 1. Aufl.: „gedacht wird, z. B. nach der größten Strenge betrachtet, ist es schon Unlauterkeit, wenn ein Wunsch“.

wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor fragt einen seiner Leser: Wie gefällt Ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden, da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte; aber wer hat den Witz immer bei der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort ist schon Kränkung des Verfassers; darf er diesem also zum Munde reden?

In wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit sage, muß ich alle die Folgen[a]) verantworten, die daraus entspringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verleugnen solle. Der Dienstbote tut dieses; veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld (nach ethischen Grundsätzen)? Allerdings auch auf den letzteren, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch sein eigen Gewissen zugerechnet werden.

II.

Vom Geize.

§ 10.

Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habsüchtigen Geiz (der Erweiterung[b]) seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses): denn dieser kann auch als bloße Verletzung seiner Pflicht (der Wohltätigkeit) gegen andere betrachtet werden; auch nicht[c]) den kargen Geiz, welcher, wenn er schimpflich ist, Knickerei oder Knauserei genannt wird, aber doch bloß Ver-

---

a) 2. Aufl.: „Muß ich, wenn ich in . . . eine Unwahrheit sage, alle die Folgen".
b) 2. Aufl.: „den Hang zur Erweiterung".
c) 2. Aufl.: „sondern".

nachlässigung seiner Liebespflichten gegen andere sein kann; sondern die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des eigenen wahren Bedürfnisses; dieser Geiz ist es eigentlich, der hier gemeint ist, welcher der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet.[a])

An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung der Tugenden sowohl als Laster durch den bloßen **Grad** deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes dartun: daß die Tugend in der Mittelstraße zwischen zwei Lastern bestehe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geiz die gute Wirtschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades sein soll: so würde ein Laster in das *(contrarie)* entgegengesetzte Laster nicht anders übergehen als durch die Tugend, und so würde diese nichts anderes als ein vermindertes oder vielmehr verschwindendes Laster sein, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die echte Tugendpflicht sei.

Nicht das Maß der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objektive Prinzip derselben muß als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. — Die Maxime des habsüchtigen Geizes (als Verschwenders) ist: alle Mittel des Wohllebens in der Absicht auf den Genuß anzuschaffen und zu erhalten.[b]) — Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb sowohl als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens,

---

a) Statt der Worte: „aber doch bloß — widerstreitet", hat die 2. Aufl.: „und zwar nicht, insofern er in Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen andere besteht; sondern insofern als die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren Bedürfnisses der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet".

b) 2. Aufl.: „Die Maxime der verschwenderischen Habsucht ist: alle Mittel des Wohllebens lediglich in der Absicht auf den Genuß anzuschaffen".

aber ohne Absicht auf den Genuß (d. i. ohne daß dieser, sondern nur der Besitz der Zweck sei).[a])

Also ist das eigentümliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, | keines derselben [433] für sich brauchen zu wollen und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben; welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks gerade entgegengesetzt ist.*) Verschwendung und Kargheit

*) Der Satz: man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig tun, sagt soviel als nichts; denn er ist tautologisch. Was heißt zu viel tun? Antw. Mehr als gut ist. Was heißt zu wenig tun? Antw. Weniger tun, als gut ist. Was heißt: ich soll (etwas tun oder unterlassen)? Antw. Es ist nicht gut (wider die Pflicht), mehr oder auch weniger zu tun, als gut ist. Wenn das die Weisheit ist, die zu erforschen wir zu den Alten (dem Aristoteles) gleich als solchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren sollen: *virtus consistit in medio; medium tenuere beati; est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum* [b]), so haben wir schlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es gibt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als *contradictorie oppositis*) kein Mittleres; aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als *contrarie oppositis*), da an dem, welcher seine Meinung erklärt, alles, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die ganze Wahrheit sagt. Nun ist doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung *(latitudinem)*, und was zu tun sei, kann nur von der Urteilskraft nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d. i. nicht als enge *(officium strictum)*, sondern nur als weite Pflicht *(officium latum)* entschieden werden. Daher kann [c]) der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorschreibt, einen Fehler *(peccatum)* begehen, aber nicht darin, daß er diesen

a) Statt der Worte: „aber ohne — sei" hat die 2. Aufl.: „wobei man sich bloß den Besitz zum Zwecke macht und sich des Genusses entäußert".

b) Die lateinischen Sprüche fehlen in der 2. Auflage; vgl. indessen Einleitung XIII (oben S. 247).

c) „kann" Zusatz (in der 2. Aufl. hinter „begehen").

sind also nicht durch den Grad, sondern spezifisch durch die entgegengesetzten Maximen voneinander unterschieden.

Kasuistische Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist, und Habsucht (Unersättlichkeit im Erwerb), um zu verschwenden, ebensowohl als Knauserei (Peinlichkeit im Vertun) Selbstsucht *(solipsismus)* zum
[434] Grunde | haben, und beide, die Verschwendung sowohl als die Kargheit, bloß darum verwerflich zu sein scheinen, weil sie auf Armut hinauslaufen, bei dem einen auf nicht erwartete, bei dem anderen auf willkürliche[a]) (armselig leben zu wollen), — so ist die Frage: ob sie, die eine sowohl als die andere, überhaupt Laster und nicht vielmehr beide bloße Unklugheit genannt werden sollen, mithin nicht ganz und gar außerhalb den Grenzen der Pflicht gegen sich selbst liegen mögen. Die Kargheit aber ist nicht bloß mißverstandene Sparsamkeit, sondern sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu sein, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist. Sie ist der Liberalität *(liberalitas moralis)* der Denkungsart überhaupt (nicht der Freigebigkeit *(liberalitas sumtuosa)*,

---

Grundsätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster *(vitium)* ausübt; und Horazens Vers: *insani sapiens nomen ferat*[b]), *aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*, ist nach dem Buchstaben genommen grundfalsch. *Sapiens* bedeutet hier wohl nur einen gescheuten Mann *(prudens)*, der sich nicht phantastisch eine Tugendvollkommenheit denkt, die als Ideal zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Forderung die menschlichen Kräfte übersteigt und Unsinn (Phantasterei) in ihr Prinzip hineinbringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. seiner Pflicht gar zu anhänglich zu sein, würde ohngefähr soviel sagen als: einen Zirkel gar zu rund oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

---

a) Hinter „willkürlich" hat die 2. Auflage noch: („auf den Vorsatz" . . .).

b) Statt *ferat* hat die 1. Auflage das unrichtige *habeat*; vgl. S. 253.

welche nur eine Anwendung derselben auf einen besonderen Fall ist), d. i. dem Prinzip der Unabhängigkeit von allem anderen außer von dem Gesetz entgegengesetzt und Defraudation, die das Subjekt an sich selbst begeht. Aber was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht weiß, wo es anzuwenden ist? Soll ich meinem Munde abbrechen oder nur dem äußeren Aufwande? im Alter oder schon in der Jugend? oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend?

III.

Von der Kriecherei.

§ 11.

Der Mensch im System der Natur *(homo phaenomenon, animal rationale)* ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Tieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Wert *(pretium vulgare)*. Selbst daß er vor diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zwecke setzen kann, das gibt ihm doch nur einen **äußeren** Wert seiner Brauchbarkeit *(pretium usus)*, nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. einen **Preis** als einer Ware in dem Verkehr mit diesen Tieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigeren Wert hat als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Wert daher ausgezeichnet *(pretium eminens)* genannt wird.

Allein der Mensch als **Person** betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher *(homo noumenon)* ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, | ja [435] selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine **Würde** (einen absoluten inneren Wert), wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen **Achtung** für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.

Die Menschheit in seiner Person ist das Objekt der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann; deren er aber auch sich nicht verlustig

machen muß. Er kann und soll sich also nach einem kleinen sowohl als großen Maßstabe schätzen, nachdem er sich als Sinnenwesen (seiner tierischen Natur nach) oder als intelligibeles Wesen (seiner moralischen Anlage nach) betrachtet. Da er sich aber nicht bloß als Person überhaupt, sondern auch als Mensch, d. i. als eine Person, die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muß, so kann seine Geringfügigkeit[a]) als Tiermensch dem Bewußtsein seiner Würde als Vernunftmensch nicht Abbruch tun, und er soll die moralische Selbstschätzung in Betracht der letzteren nicht verleugnen, d. i. er soll sich um seinen Zweck, der an sich selbst Pflicht ist, nicht kriechend, nicht knechtisch *(animo servili)*, gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verleugnen, sondern immer mit dem Bewußtsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage (welches im Begriff der Tugend schon enthalten ist)[b]); und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Das Bewußtsein und Gefühl der Geringfügigkeit[c]) seines moralischen Werts in Vergleichung mit dem Gesetz ist die Demut[d]) *(humilitas moralis)*. Die Überredung von einer Größe dieses seines Werts, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der Tugendstolz *(arrogantia moralis)* genannt werden. — Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Wert seiner selbst in der Überredung, sich ebendadurch einen geborgten zu erwerben, ist die sittlich-falsche Kriecherei *(humilitas spuria)*.[e])

Demut[f]) in Vergleichung mit anderen Menschen (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Wesen,

---

a) 1. Aufl.: „Geringfähigkeit“ (Druckfehler oder sprachliche Eigenart Kants?); vgl. unten Zeile 21.

b) 2. Aufl.: „immer das Bewußtsein . . . Anlage in sich aufrecht erhalten“.

c) s. oben Zeile 9.

d) 2. Aufl.: „moralische Demut“.

e) 2 Aufl.: „ist die falsche moralische Demut *(humilitas moralis spuria)* oder geistliche Kriecherei“.

f) Hinter ‚Demut‘ hat die 2. Aufl. noch: „als Geringschätzung seiner selbst“.

und wenn es auch ein Seraph wäre) ist gar keine Pflicht; vielmehr ist die Bestrebung, in solcher Demut[a]) anderen gleichzukommen oder sie zu übertreffen, mit der Überredung, sich dadurch auch einen inneren größeren Wert zu verschaffen, Hochmut *(ambitio)*, welcher der Pflicht gegen andere gerade zuwider ist. Aber die bloß als Mittel zu Erwerbung der Gunst eines anderen | [436] (wer es auch sei) ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werts (Heuchelei und Schmeichelei)*) ist falsche (erlogene) Demut und, als Abwürdigung seiner Persönlichkeit, der Pflicht gegen sich selbst entgegen.

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demut folgen: aber daraus, daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, daß der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung als Gefühl seines inneren Werts *(valor)*, nach welchem er für keinen Preis *(pretium)* feil ist, und eine unverlierbare Würde *(dignitas interna)* besitzt, die ihm Achtung *(reverentia)* gegen sich selbst einflößt.

§ 12.

Mehr oder weniger kann man diese Pflicht in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst in folgenden Beispielen[b]) kennbar machen.

Werdet nicht der Menschen Knechte. — Laßt euer Recht nicht ungeahndet von anderen mit Füßen

---

*) Heucheln (eigentlich häuchlen) scheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stoßseufzer) abgeleitet zu sein; dagegen Schmeicheln vom Schmiegen, welches als Habitus Schmiegeln und endlich von den Hochdeutschen Schmeicheln genannt worden ist, abzustammen.

---

a) 1. Aufl.: „in diesem Verhältnisse".
b) 2. Aufl.: „durch folgende Vorschriften".

treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. — Nehmt nicht Wohltaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarotzer oder Schmeichler oder gar (was freilich nur im Grad von dem vorigen unterschieden ist) Bettler. Daher seid wirtschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winseln, selbst das bloße Schreien bei einem körperlichen Schmerz ist euer schon unwert, am meisten, wenn ihr euch bewußt seid, ihn selbst verschuldet zu haben: daher die Veredlung (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die Standhaftigkeit, mit der er stirbt. — Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, sowie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demütigt euch alsdann nicht unter einem **Ideal**,
[437] das euch eure | eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem **Idol**, was euer eigenes Gemächsel ist.

Kasuistische Fragen.

Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d. i. die **Gemütserhebung** *(elatio animi)* als Schätzung seiner selbst, mit dem **Eigendünkel** *(arrogantia)*, welcher der wahren **Demut** *(humilitas moralis)* gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es ratsam wäre, selbst in Vergleichung mit anderen Menschen, nicht bloß mit dem Gesetz? oder würde diese Art von Selbstverleugnung nicht vielmehr den Ausspruch anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider sein? Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen scheint in jedem Fall eines Menschen unwürdig zu sein.

Die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung — die Reverenzen, Verbeugungen (Komplimente), höfische — den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, — welche von der Höflichkeit (die auch sich

gleich Achtenden notwendig ist) ganz unterschieden sind, — das Du, Er, Ihr und Sie oder Ew. Wohledlen, Hochedlen, Hochedelgeborenen, Wohlgeborenen *(ohe, iam satis est!)* in der Anrede —, als in welcher Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indischen Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen? *(Hae nugae in seria ducunt).* Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, wenn er mit Füßen getreten wird.

Des zweiten Hauptstücks

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen a) Richter über sich selbst.

§ 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objektive Nötigung durchs Gesetz (als moralischen, unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) und gehört | dem prakti- [438]
schen Verstande zu, der die Regel gibt; die innere Zurechnung aber einer Tat, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles *(in meritum aut demeritum)*, gehört zur Urteilskraft *(iudicium)*, welche als das subjektive Prinzip der Zurechnung der Handlung, ob sie als Tat (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urteilt; worauf denn der Schluß der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurteilung oder Lossprechung) folgt: welches alles vor Gericht *(coram iudicio)*, als einer dem Gesetz Effekt verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof *(forum)* genannt, geschieht. — Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen") ist das **Gewissen**.

a) 2. Aufl.: „geborenen".

Jeder Mensch hat Gewissen[a]) und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Diese ursprüngliche intellektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere in sich, daß, obzwar dieses sein Geschäfte ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genötigt sieht, es als auf das Geheiß einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache *(causa)* vor Gericht. Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen anderen (als den Menschen überhaupt), d. i. als sich selbst[b]) zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll. Diese andere [439] mag nun eine wirk | liche oder bloß idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft.*)

*) Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß: dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, anderseits aber das Richteramt

a) „ein Gewissen"? [Vorländer].
b) 2. Aufl.: „einen anderen als sich selbst".

Eine solche idealische Person (der autorisierte Gewissensrichter) muß ein Herzenskündiger sein; denn der Gerichtshof ist im Inneren des Menschen aufgeschlagen; — zugleich muß er aber auch allverpflichtend, d. i. eine solche Person sein oder als eine solche gedacht werden, in Verhältnis auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind: weil das Gewissen über alle freien Handlungen der innere Richter ist. — — Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramt notwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber **Gott** heißt: so wird das Gewissen als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen; ja es wird der letztere Begriff (wenngleich nur auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewußtsein jederzeit enthalten sein.

Dieses will nun nicht soviel sagen als: der Mensch durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unver-

---

aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerate. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin ebenderselbe Mensch *(numero idem);* aber als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz untertan ist, das er sich selbst gibt *(homo noumenon)*, ist er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch *(specie diversus)*, aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten — denn über das Kausalverhältnis des Intelligibilen zum Sensibilen gibt es keine Theorie —, und diese spezifische Verschiedenheit ist die der Fakultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisieren. Der erstere ist der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beistand des Verklagten (Sachwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schließung der Akten tut der innere Richter als machthabende Person den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der Tat; in welcher Qualität wir dieser ihre Macht (als Weltherrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte *iubeo* oder *veto* verehren können.

meidlich leitet, sei berechtigt, noch weniger aber: er sei durch dasselbe verbunden, ein solches höchstes Wesen außer sich als wirklich anzunehmen; denn sie wird ihm nicht objektiv durch theoretische, sondern bloß subjektiv durch praktische, sich selbst [440] verpflich | tende Vernunft, ihr angemessen zu handeln, gegeben; und der Mensch erhält vermittelst dieser nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen eine bloße Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch *religio* genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen, und dessen Willen den Regeln[a]) der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloß „ein Prinzip der Beurteilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote“.

1. In einer Gewissenssache *(causa conscientiam tangens)* denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen *(praemonens)* vor der Entschließung; wobei die äußerste Bedenklichkeit *(scrupulositas)*, wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist *(casibus conscientiae)*, nicht für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie) und eine wahre Übertretung nicht für Bagatelle *(peccatillum)* beurteilt und (nach dem Grundsatz: *minima non curat praetor)* einem willkürlich sprechenden Gewissensrat überlassen werden kann. Daher ein weites Gewissen jemandem zuzuschreiben soviel heißt als: ihn gewissenlos nennen. —

2. Wenn die Tat beschlossen ist, tritt im Gewissen zuerst der Ankläger, aber zugleich mit ihm auch ein Anwalt (Advokat) auf; wobei der Streit nicht gütlich *(per amicabilem compositionem)* abgemacht, sondern nach der Strenge des Rechts entschieden werden muß; und hierauf folgt

3. der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn loszusprechen oder zu verdammen, der den Beschluß macht; wobei zu merken ist,

---

a) 2. Aufl.: „Willen sich als Regel“.

daß der erstere[a]) nie eine Belohnung *(praemium)* als Gewinn von etwas, was vorher nicht sein war, beschließen kann, sondern nur ein Frohsein, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu sein, enthalte, und daher die Seligkeit in dem trostreichen Zuspruch seines Gewissens nicht positiv (als Freude), sondern nur negativ (Beruhigung nach vorhergegangener Bangigkeit) ist; was[b]) der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüsse des bösen Prinzips im Menschen, allein beigelegt werden kann.

Zweiter Abschnitt. [441]

Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.

§ 14.

Dieses ist: Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst, nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecken), sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht — dein Herz, — ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden kann und zum moralischen Zustande gehören mag.

Die moralische Selbsterkenntnis[c]), die in die schwerer zu ergründenden Tiefen oder den Abgrund des Herzens zu dringen verlangt[d]), ist aller menschlichen Weisheit Anfang. Denn die letztere, welche in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesens zum Endzweck besteht, bedarf beim Menschen zu allererst der Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen

a) 2. Aufl.: „der erste Spruch".
b) 2. Aufl.: „eine Seligkeit, die".
c) 2. Aufl.: „Diese Selbstprüfung".
d) Hier folgt in der 2. Auflage der Zusatz: „und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntnis".

in ihm genistelten Willens), und dann der Entwicklung der nie verlierbaren ursprünglichen Anlage eines guten Willens in ihm zu entwickeln.[a]) Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt den Weg zur Vergötterung.[b])

§ 15.

Diese moralische Selbsterkenntnis wird erstlich die schwärmerische Verachtung seiner selbst als Mensch (seiner ganzen Gattung) überhaupt[c]) verbannen; denn sie widerspricht sich selbst. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswürdig macht, geschehen, daß er den Menschen, der dieser zuwider handelt (sich selbst, aber nicht die Menschheit in sich), verachtungswürdig findet.[d]) — Dann aber widersteht sie auch der eigenliebigen Selbstschätzung, bloße Wünsche, wenn sie mit noch so großer Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch tatleer sind und bleiben, für Beweise eines guten Herzens zu halten. (Gebet ist auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger deklarierter Wunsch.) Unparteilichkeit in Beurteilung unserer selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines inneren mo-
[442] ralischen Werts oder Unwerts sind Pflich|ten gegen sich selbst, die aus jenem ersten Gebot der Selbsterkenntnis unmittelbar folgen.

---

a) „zu entwickeln" ist wohl am besten zu streichen oder in ein „zu befördern" zu verwandeln. Die 2. Auflage ändert: „der Bestrebung, die ... Anlage .. zu entwickeln".

b) Ein Zitat aus Hamann, vgl. *Streit der Fakultäten* (Bd. 46[d]) S. 100.

c) 2. Aufl.: „als eines Menschen oder des ganzen Menschengeschlechts überhaupt".

d) Statt dessen hat die 2. Auflage: „handelt, und in einem solchen Falle auch sich selbst der Verachtung würdig findet: einer Verachtung, die denn immer nur diesen oder jenen Menschen, nicht die Menschheit überhaupt treffen kann".

Episodischer Abschnitt.

Von der Amphibolie der moralischen Reflexions-Begriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen andere zu halten[a]).

§ 16.

Nach der bloßen Vernunft zu urteilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht als bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subjekt ist die moralische Nötigung durch dieses seinen Willen. Das nötigende (verpflichtende) Subjekt muß also erstlich eine Person sein, zweitens muß diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein: weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existierender Wesen zueinander geschehen kann (denn ein bloßes Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden). Nun kennen wir aber mit aller unserer Erfahrung kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der aktiven oder passiven) fähig wäre, als bloß den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben als bloß gegen den Menschen, und, stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dieses durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist bloß Pflicht gegen sich selbst; zu welchem Mißverstande er dadurch verleitet wird, daß er seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen mit einer Pflicht[b]) gegen diese Wesen verwechselt.

Diese vermeinte Pflicht kann nun auf unpersönliche oder zwar persönliche, aber schlechterdings unsichtbare (den äußeren Sinnen nicht darzustellende)

---

a) 2. Aufl.: „das, was Pflicht des Menschen gegen sich oder andere Menschen ist, für Pflicht gegen andere Wesen zu halten".

b) 1. Aufl.: „für Pflicht".

Gegenstände bezogen werden. — Die ersteren (außermenschlichen) können der bloße Naturstoff, oder der zur Fortpflanzung organisierte, aber empfindungslose, oder der mit Empfindung und Willkür begabte Teil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Tiere) sein; die zweiten (übermenschlichen) können als geistige Wesen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwischen Wesen beider Art und den Menschen ein Pflichtverhältnis, und welches dazwischen stattfinde, wird nun gefragt.

[443] § 17.

In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören *(spiritus destructionis)* der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider: weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z. B. die schönen Kristallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs).[a)]

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame[b)] Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tötung oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte Arbeit (dergleichen

a) 2. Aufl.: „aber doch eine der Moral günstige Stimmung der Sinnlichkeit sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich die Lust, etwas auch . . . zu lieben, und z. B. an den schönen Kristallisationen, an der unbeschreiblichen Schönheit des Gewächsreichs ein uninteressiertes Wohlgefallen zu finden".

b) 1. Aufl.: „die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer".

auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören; dahingegen die martervollen physischen Versuche zum bloßen Behuf der Spekulation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind. — Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirekt zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Tiere, direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§ 18.

In Ansehung dessen[a]), was ganz über unsere Erfahrungsgrenze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unseren Ideen angetroffen wird, z. B. der Idee von Gott[b]), haben wir ebensowohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntnis aller unserer Pflichten als *(instar)* göttlicher Gebote". Aber dieses ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns, es sei in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen, | selbst gemacht wird, so haben wir hierbei nicht [444] ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge: denn da müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (geoffenbart) sein; sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo sie[c]) von der größten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem (praktischen) Sinn kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

a) 2. Aufl.: „eines Wesens".
b) 2. Aufl.: „wird, nämlich der Gottheit".
c) 1. Aufl.: „es".

Der Pflichten gegen sich selbst

Zweites Buch.[a])

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks).

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i. in pragmatischer Absicht.

§ 19.

Der Anbau *(cultura)* seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. — Der Mensch ist es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlage[b]) und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen, sondern, gesetzt daß er auch mit dem angeborenen Maß seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden sein könne, so muß ihm doch seine Vernunft dieses Zufriedensein mit dem geringen Maß seiner Vermögen erst durch Grundsätze anweisen, weil er als ein Wesen, das der Zwecke (sich Gegenstände zum Zweck zu machen) fähig ist[c]), den

---

a) 2. Aufl.: „Zweite Abteilung".
b) 2. Aufl.: „Naturanlagen".
c) 2. Aufl.: „ein Wesen, das Zwecke zu haben oder Gegenstände sich zum Zweck zu machen fähig ist".

Gebrauch seiner Kräfte nicht bloß dem Instinkt der Natur, sondern der Freiheit, mit der er dieses Maß bestimmt, zu verdanken haben muß. Es ist also nicht Rücksicht auf den Vorteil, den die Kultur | seines [445] Vermögens (zu allerlei Zwecken) verschaffen kann; denn dieser würde vielleicht (nach Rousseauschen Grundsätzen) für die Rohigkeit des Naturbedürfnisses vorteilhaft ausfallen: sondern es ist Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen (unter denselben eins mehr als das andere, nach Verschiedenheit seiner Zwecke) anzubauen und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein.

Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind sofern schöpferisch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern *a priori* aus Prinzipien abgeleitet wird. Dergleichen sind Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur, welche zwei letzteren auch zur Philosophie, nämlich der theoretischen, gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchstabe lautet, Weisheitslehre, sondern nur Wissenschaft bedeutet, aber doch der ersteren zu ihrem Zwecke beförderlich sein kann.

Seelenkräfte sind diejenigen, welche dem Verstande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen und sofern an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen ist das Gedächtnis, die Einbildungskraft u. dgl., worauf Gelahrtheit, Geschmack (innere und äußere Verschönerung) usw. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Absicht die Werkzeuge darbieten.

Endlich ist die Kultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnastik) die Besorgung dessen, was das Zeug (die Materie) am Menschen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden; mithin ist die fortdauernde absichtliche Belebung des Tieres am Menschen Pflicht[a]) des Menschen gegen sich selbst.

a) Akad.-Ausg.: „Zweck" (anscheinend Druckfehler).

§ 20.

Welche[a]) von diesen physischen Vollkommenheiten vorzüglich, und in welcher Proportion in Vergleichung gegeneinander sie sich zum Zweck zu machen Pflicht des Menschen gegen sich selbst sei, bleibt seiner eigenen vernünftigen Überlegung in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte überlassen, um darunter zu wählen (z. B. ob es ein Handwerk oder der Kaufhandel oder die Gelehrsamkeit sein sollte). Denn abgesehen von dem Bedürfnis der Selbsterhaltung, welches an sich keine Pflicht be-
[446] gründen | kann, ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, ein der Welt nützliches Glied zu sein, weil dieses auch zum Wert der Menschheit in seiner eigenen Person gehört, die er also nicht abwürdigen[b]) soll.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner physischen Vollkommenheit ist aber nur weite und unvollkommene Pflicht: weil sie zwar ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Ansehung der Handlungen selbst aber ihrer Art und ihrem Grade nach nichts bestimmt, sondern der freien Willkür einen Spielraum verstattet.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit, d. i. in bloß sittlicher Absicht.

§ 21.

Sie besteht erstlich, subjektiv, in der Lauterkeit *(puritas moralis)* der Pflichtgesinnung: da nämlich, auch ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten, das Gesetz für sich allein Triebfeder ist und die Handlungen nicht bloß pflicht-

a) 1. Aufl.: „Auf welche"; Görland: „Aber welche".
b) 2. Aufl.: „herabwürdigen".

mäßig, sondern auch aus Pflicht geschehen. — „Seid heilig“ ist hier das Gebot. Zweitens, objektiv, in Ansehung des ganzen moralischen Zwecks, der die Vollkommenheit, d. i. seine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollständigkeit des moralischen Zwecks in Ansehung seiner selbst, betrifft; „Seid vollkommen!“; zu welchem Ziele aber hinzustreben beim Menschen immer nur ein Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur anderen ist[a]): „Ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem trachtet nach.“

§ 22.

Diese Pflicht gegen sich selbst ist eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und das wegen der Gebrechlichkeit *(fragilitas)* der menschlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derselben (in diesem Leben) Pflicht ist, deren Befolgung also nur im kontinuierlichen Fortschreiten[b]) bestehen kann, ist in Hinsicht auf das Objekt (die Idee, deren Ausführung man sich zum Zweck machen soll) zwar enge und vollkommene, in Rücksicht aber auf das Subjekt weite und nur unvollkommene Pflicht gegen sich selbst.

Die Tiefen des menschlichen Herzens sind uner- [447]
gründlich. Wer kennt sich genugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere, sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vorteil (oder zur Verhütung eines Nachteils) angelegt sind und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen könnten? — Was aber die Vollkommenheit als moralischen Zweck betrifft, so gibt's zwar in der Idee (ob-

a) 2. Aufl.: „die Bestrebung nach diesem Ziele ist beim Menschen . . . zur anderen“.

b) 1. Aufl.: „im . . Fortschritten“; 2. Aufl.: „in . . Fortschritten“; korr. Natorp.

jektiv) nur *eine* Tugend (als sittliche Stärke der Maximen), in der Tat (subjektiv) aber eine Menge derselben von heterogener Beschaffenheit, worunter es unmöglich sein dürfte, nicht irgend eine Untugend (ob sie gleich eben jener Tugenden[a] wegen den Namen des Lasters nicht zu führen pflegen) aufzufinden[b], wenn man sie suchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollständigkeit oder Mängel die Selbsterkenntnis uns nie hinreichend einschauen läßt, kann keine andere als unvollkommene Pflicht, vollkommen zu sein, begründen.

* *
*

Also sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person nur unvollkommene Pflichten.

---

a) „Tugenden" Zusatz der 2. Auflage.
b) 2. Aufl.: „bei sich aufzufinden".

Der [448]

ethischen Elementarlehre

Zweiter Teil[a]**.**

Von den Tugendpflichten gegen andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen andere, bloß als Menschen.

Erster Abschnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Einteilung.

§ 23.

Die oberste Einteilung kann die sein: in Pflichten gegen andere, sofern du sie durch Leistung derselben zugleich verbindest, und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit anderer nicht zur Folge hat. — Die erstere Leistung ist (respektiv gegen andere) verdienstlich[b]; die der zweiten ist schuldige Pflicht. — Liebe und Achtung sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten. Sie können abgesondert (jede für sich allein) erwogen werden und auch so bestehen. (Liebe des Nächsten, ob dieser gleich wenig Achtung verdienen möchte; imgleichen notwendige Achtung für jeden Menschen, unerachtet er kaum der Liebe wert zu sein beurteilt würde.) Sie sind aber im Grunde dem Gesetze nach jederzeit miteinander in einer Pflicht zusammen verbunden; nur

---

a) 2. Aufl.: „Zweites Buch".
b) 2. Aufl.: „verdienstliche",

so, daß bald die eine Pflicht, bald die andere das Prinzip im Subjekt ausmacht, an welche die andere accessorisch geknüpft ist. — So werden wir gegen einen Armen wohltätig zu sein, uns für verpflichtet erkennen; aber weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Großmut enthält, die doch den anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohl-
[449] tätigkeit entweder als | bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demütigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.

§ 24.

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist, und zwar im äußeren Verhältnis der Menschen gegeneinander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligibelen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der physischen, die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstoßung bewirkt wird. Vermöge des Prinzips der **Wechselliebe** sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern; durch das der **Achtung**, die sie einander schuldig sind, sich im Abstande voneinander zu erhalten, und sollte eine dieser großen sittlichen Kräfte sinken; „so würde dann das Nichts (der Immoralität) mit aufgesperrtem Schlund der (moralischen) Wesen ganzes Reich wie einen Tropfen Wasser trinken", wenn ich mich hier der Worte Hallers[a]), nur in einer anderen Beziehung, bedienen darf.

§ 25.

Die **Liebe** wird hier aber nicht als Gefühl (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des Wohlgefallens verstanden[b]) (denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch andere geben), sondern muß als Maxime des Wohlwollens (als praktisch) gedacht werden, welche das Wohltun zur Folge hat.

a) Aus seinem auch sonst von Kant gern zitierten Gedichte *Über die Ewigkeit* (1736).

b) 2. Aufl.: „genommen".

Ebendasselbe muß von der gegen andere zu beweisenden **Achtung** gesagt werden: daß nämlich nicht bloß das Gefühl aus der Vergleichung unseres eigenen Werts mit dem des anderen, (dergleichen ein Kind gegen seine Eltern, ein Schüler gegen seinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen seinen Oberen aus bloßer Gewohnheit fühlt), sondern nur[a]) eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne *(observantia aliis praestanda)* verstanden wird.

Auch wird die Pflicht der freien Achtung gegen andere, weil sie eigentlich nur negativ ist (sich nicht über andere zu erheben), und so der Rechtspflicht, niemandem das Seine zu schmälern, analog, obgleich als | bloße Tugendpflicht verhältnisweise gegen die [450] Liebespflicht für enge, die letztere also als weite Pflicht angesehen.

Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht, anderer ihre Zwecke (sofern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen[b]), (nicht zu verlangen, der andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu frönen).

Dadurch, daß ich die erstere Pflicht gegen jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen anderen; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzteren aber verpflichte ich bloß mich selbst, halte mich in meinen Schranken, um dem anderen an dem Werte, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbesondere.

§ 26.

Die Menschenliebe (Philanthropie) muß, weil sie hier als praktisch, mithin nicht als Liebe des Wohl-

a) „nur" fehlt in der 2. Auflage.
b) 2. Aufl.: „herabzuwürdigen"; vgl. S. 300.

gefallens an Menschen gedacht wird, im tätigen Wohlwollen gesetzt werden und betrifft also die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlsein *(salus)* der Menschen, sofern er sie bloß als solche betrachtet, Vergnügen findet, dem *wohl* ist, wenn es jedem anderen wohl ergeht, heißt ein *Menschenfreund* (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl ist, wenn es anderen übel ergeht, heißt *Menschenfeind* (Misanthrop in praktischem Sinne). Der, welchem es gleichgültig ist, wie es anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein *Selbstsüchtiger* *(solipsista)*. — Derjenige aber, welcher Menschen flieht, weil er kein *Wohlgefallen* an ihnen finden kann, ob er zwar allen *wohl will*, würde *menschenscheu* (ästhetischer Misanthrop) und seine Abkehrung von Menschen Anthropophobie genannt werden können.

§ 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegeneinander; man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenschen als dich selbst. — Denn alles [451] moralisch-praktische Ver | hältnis gegen Menschen ist ein Verhältnis derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren, die also nicht selbstsüchtig *(ex solipsismo prodeuntes)* sein können. Ich will jedes anderen Wohlwollen *(benevolentiam)* gegen mich; ich soll also auch gegen jeden anderen wohlwollend sein. Da aber alle *anderen* außer mir nicht *alle* sein, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes an sich haben würde, welche doch zur Verpflichtung notwendig ist: so wird das Pflichtgesetz des Wohlwollens mich als Objekt desselben im Gebot der praktischen Vernunft mit begreifen; nicht als ob ich dadurch verbunden würde, mich selbst zu lieben (denn das geschieht ohne das unvermeidlich, und dazu gibt's also keine Verpflichtung), sondern die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung

(mich also mit) einschließt, nicht der Mensch[a]), schließt als allgemein gesetzgebend mich in der Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Prinzip der Gleichheit wie[b]) alle anderen neben mir mit ein und erlaubt es dir, dir selbst wohlzuwollen unter der Bedingung, daß du auch jedem anderen wohl willst; weil so allein deine Maxime (des Wohltuns) sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualifiziert, als worauf alles Pflichtgesetz gegründet ist.

§ 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist nun zwar dem Umfange nach das größte, dem Grade nach aber das kleinste, und wenn ich sage: ich nehme an dem Wohl dieses Menschen nur nach der allgemeinen Menschenliebe Anteil, so ist das Interesse, was ich hier nehme, das kleinste, was nur sein kann. Ich bin in Ansehung desselben nur nicht gleichgültig.

Aber einer ist mir doch näher als der andere, und ich bin im Wohlwollen mir selbst der nächste. Wie stimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächsten (deinen Mitmenschen) als dich selbst? Wenn einer mir näher ist (in der Pflicht des Wohlwollens) als der andere, ich also zum größeren Wohlwollen gegen einen als gegen den anderen verbunden, mir selber aber geständlich näher (selbst der Pflicht nach) bin als jeder andere, so kann ich, wie es scheint, ohne mir selbst zu widersprechen, nicht sagen: ich soll jeden Menschen lieben wie mich selbst; denn der Maßstab der Selbstliebe würde keinen Unterschied in Graden zulassen. — Man | sieht bald, daß hier nicht bloß das [452]
Wohlwollen des Wunsches, welches eigentlich ein bloßes Wohlgefallen am Wohl jedes anderen ist, ohne selbst dazu etwas beitragen zu dürfen (ein jeder für sich, Gott für uns alle), sondern ein tätiges, praktisches Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des anderen

---

a) „nicht der Mensch" fehlt in der 2. Auflage.

b) „wie" Zusatz Natorps und Görlands; 2. Aufl.: „mit allen anderen".

zum Zweck zu machen (das Wohltun) gemeint sei. Denn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen, aber im Tun kann der Grad, nach Verschiedenheit der Geliebten (deren einer mich näher angeht als der andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden sein.

Einteilung der Liebespflichten.

Sie sind: A) Pflichten der Wohltätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Teilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohltätigkeit.

§ 29.

Sich selber gütlich tun, soweit als nötig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden (seinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen), gehört zu den Pflichten gegen sich selbst; — deren Gegenteil ist: sich aus Geiz (sklavisch) des zum frohen Genuß des Lebens Notwendigen[a]) oder aus übertriebener Disziplin seiner natürlichen Neigungen (schwärmerisch) sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches beides der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet.

Wie kann man aber außer dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen (welches uns nichts kostet), auch noch, daß dieses praktisch sei, d. i. das Wohltun[b]) in Ansehung der Bedürftigen jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht ansinnen? — Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) anderer; Wohltun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen; und Pflicht dazu ist die Nötigung des Subjekts durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen.

---

a) „des . . . Notwendigen“ fehlt in der 2. Auflage.

b) 2. Aufl.: „praktisch werde, d. i. wie kann man das Wohltun“.

Es fällt nicht von selbst in die Augen, daß ein solches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „Ein jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns alle" die natürlichste zu sein.

§ 30. [453]

Wohltätig, d. i. anderen Menschen in Nöten zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht.

Denn jeder Mensch, der sich in Not befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, anderen wiederum in ihrer Not nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden ließe, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnisgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Not ist, jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen oder wenigstens zu versagen befugt sein. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig, folglich ist die gemeinnützige Maxime[a]) des Wohltuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menschen, und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d. i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihilfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen sind.

§ 31.

Wohltun ist für den, der reich[b]) (mit Mitteln zur Glückseligkeit anderer überflüssig d. i. über sein eigenes Bedürfnis versehen) ist, von dem Wohltäter fast nicht einmal für seine[c]) verdienstliche Pflicht zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den anderen verbindet. Das Vergnügen, was er sich hiermit selbst macht, welches ihm keine Aufopferung kostet, ist eine Art, in moralischen Gefühlen zu schwelgen. — Auch muß er allen Schein, als dächte er den anderen

a) „ist" und „Maxime" Zusätze der 2. Auflage.
b) 2. Aufl.: „im Fall, daß jemand reich".
c) 2. Aufl.: „eine".

damit zu verbinden, sorgfältig vermeiden: weil es sonst nicht wahre Wohltat wäre, die er diesem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit (die den letzteren in seinen eigenen Augen immer erniedrigt) auflegen zu wollen äußerte. Er muß sich vielmehr als durch die Annahme des anderen selbst verbindlich gemacht oder beehrt, mithin die Pflicht bloß als seine Schuldigkeit äußern, wenn er nicht (welches besser ist) seinen Wohltätigkeitsakt[a]) ganz im verborgenen ausübt. — Größer ist diese Tugend, wenn das Vermögen zum Wohltun beschränkt und der Wohltäter stark genug ist, die Übel, welche er anderen erspart, stillschweigend über sich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moralisch-*reich* anzusehen ist.

[454] Kasuistische Fragen.

Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohltun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt selbst anderer Wohltätigkeit bedürftig würde. Wieviel ist die Wohltat wert, die man mit kalter Hand (im Abscheiden aus der Welt durch ein Testament) beweist? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgesetz erlaubte Obergewalt über einen übt, dem er die *Freiheit* raubt, nach seiner eigenen Wahl glücklich zu sein (seinem Erbuntertan eines Guts): kann, sage ich, dieser sich als Wohltäter ansehen, wenn er nach *seinen* eigenen Begriffen von Glückseligkeit für ihn gleichsam väterlich sorgt? Oder ist nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen seiner Freiheit zu berauben, etwas der Rechtspflicht überhaupt so Widerstreitendes, daß unter dieser Bedingung auf die Wohltätigkeit der Herrschaft rechnend sich hinzugeben, die größte Wegwerfung der Menschheit für den sein würde, der sich dazu freiwillig verstände, und die größte Fürsorge der Herrschaft für den letzteren gar keine Wohltätigkeit sein würde? Oder kann etwa das Verdienst mit der letzteren so groß sein, daß es gegen das Menschenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann niemand nach *meinen*

---

a) 2. Aufl.: „seine Wohltätigkeit“.

Begriffen von Glückseligkeit wohltun (außer unmündigen Kindern oder Gestörten)[a], sondern nach *jenes* seinen Begriffen, dem ich eine Wohltat zu erweisen denke; dem ich aber wirklich keine Wohltat erweise[b]), indem ich ihm ein Geschenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzutun, was von Glücksgütern abhängt, ist größtenteils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die anderer Wohltätigkeit notwendig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Notleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohltätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit ist die *Verehrung* einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohltat. Das Gefühl, was mit dieser Beurteilung verbunden ist, ist das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohltäter, dahingegen dieser gegen den Empfänger nur als im Verhältnis der | Liebe betrachtet wird. — Selbst ein [455] bloßes herzliches *Wohlwollen* des anderen, ohne physische Folgen, verdient den Namen einer Tugendpflicht; welches dann den Unterschied zwischen der *tätigen* und bloß *affektionellen* Dankbarkeit begründet.

§ 32.

Dankbarkeit ist Pflicht, d. i. nicht bloß eine *Klugheitsmaxime* durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit wegen der mir widerfahrenen Wohltätigkeit, den anderen zu mehrerem Wohltun zu bewegen *(gratiarum actio est ad plus dandum invitatio);* denn dabei bediene ich mich dieser bloß als Mittel zu meinen anderweitigen Absichten; sondern sie ist unmittelbare Nötigung durchs moralische Gesetz, d. i. Pflicht.

---

a) 2. Aufl.: „Blödsinnigen und Verrückten".
b) „dem ich . . . erweise" Zusatz der 2. Auflage.

Dankbarkeit aber muß auch noch besonders als heilige Pflicht, d. i. als eine solche, deren Verletzung (als skandalöses Beispiel)[a] die moralische Triebfeder zum Wohltun in dem Grundsatze selbst vernichten kann, angesehen werden. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Akt völlig getilgt werden kann (wobei der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt). Alle andere ist gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohltat über dieselbe quittieren: weil der Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der erste im Wohlwollen gewesen zu sein, diesem nie abgewinnen kann. — Aber auch ohne einen solchen Akt (des Wohltuns) ist selbst das bloße herzliche Wohlwollen schon Grund der Verpflichtung zur Dankbarkeit.[b] Eine dankbare Gesinnung dieser Art wird Erkenntlichkeit genannt.

§ 33.

Was die Extension dieser Dankbarkeit betrifft, so geht sie nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenigen, die man nicht mit Gewißheit namhaft machen kann. Das ist auch die Ursache, weswegen es für unanständig gehalten wird, die Alten, die als unsere Lehrer angesehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu verteidigen; wobei es aber ein törichter Wahn ist, ihnen um des Altertums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in kontinuierlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Voll-
[456] kommenheit | nach Naturgesetzen wäre, anzudichten und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die Intension, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohltat

a) „(als skandalöses Beispiel)" steht in der 1. Auflage erst hinter „vernichten kann" (Zeile 5).

b) 2. Aufl.: „Wohlwollen gegen den Wohltäter schon eine Art von Dankbarkeit".

gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese erteilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist: gleiche Dienstleistungen dem Wohltäter, der[a]) dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, anderen zu erweisen: eine empfangene Wohltat nicht wie eine Last, deren man gern überhoben sein möchte, (weil der so Begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht und dies dessen Stolz kränkt) anzusehen; sondern selbst die Veranlassung dazu als moralische Wohltat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, diese Tugend der Menschenliebe[b]), welche mit der Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung) ist, zu verbinden[c]) und so die Menschenliebe zu kultivieren.

C.

Teilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht.

§ 34.

Mitfreude und Mitleid *(sympathia moralis)* sind zwar sinnliche Gefühle einer (darum ästhetisch zu nennenden) Lust oder Unlust an dem Zustande des Vergnügens sowohl als Schmerzens anderer (Mitgefühl, teilnehmende Empfindung), wozu schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber diese als Mittel zu Beförderung des tätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, ist noch eine besondere, obzwar nur bedingte Pflicht, unter dem Namen der Menschlichkeit *(humanitas)*: weil hier der Mensch nicht bloß als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Tier betrachtet wird. Diese kann nun in dem Vermögen und Willen, sich

---

a) 2. Aufl.: „deren“.

b) „der Menschenliebe“ (Dativ, abhängig von „verbinden!) fehlt in der 2. Auflage.

c) Statt „ist, zu verbinden“ hat die 2. Auflage: „verbindet, auszuüben“.

einander in Ansehung seiner Gefühle mitzuteilen *(humanitas practica)*, oder bloß in der Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens *(humanitas aesthetica)*, was die Natur selbst gibt, gesetzt werden. Das erstere ist frei und wird daher teilnehmend genannt *(communio sentiendi libe-*
[457] *ralis)*[a] und gründet sich auf praktische Vernunft; | das zweite ist unfrei *(communio sentiendi illiberalis, servilis)*[b] und kann mitteilend (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten), auch Mitleidenschaft heißen: weil sie sich unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicherweise verbreitet. Nur zu dem ersten gibt's Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen ließ: Ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armut, Krankheit, in der Gefangenschaft usw. Hilfe leiste, sondern, damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht ebenderselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: Was geht's mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenschaft.

In der Tat, wenn ein anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; obzwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohlzutun; wie denn dieses auch eine beleidigende Art des Wohltuns sein würde, indem es ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht und Barmherzigkeit genannt wird[c]) und[d]) unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu sein eben nicht prahlen dürfen, respektiv gegeneinander gar nicht vorkommen sollte.

---

a) 2. Aufl.: „*libera*“.

b) 2. Aufl.: „*communio sentiendi necessaria*“.

c) 2. Aufl.: „wie dann auch eine beleidigende Art des Wohltuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt“ usw.

d) „und“ Zusatz Vorländers.

§ 35.

Obzwar aber Mitleid und so auch Mitfreude mit anderen zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch tätige Teilnehmung an ihrem Schicksale, und zu dem Ende also indirekte Pflicht, die mitleidigen natürlichen (ästhetischen) Gefühle in uns zu kultivieren und sie als so viele Mittel zur Teilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen[a]). — So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Notwendigste abgeht, zu umgehen[b]), sondern sie aufzusuchen, nicht[c]) die Krankenstuben oder die Gefängnisse der Schuldner und dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen: weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.

Kasuistische Fragen. [458]

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewissenhaftigkeit eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es ist nicht so leicht zu übersehen, welche Folge es auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte. Aber in diesem Falle würde es doch wenigstens an einer großen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe, fehlen, welche also für sich, auch ohne die Vorteile (der Glückseligkeit) zu berechnen, die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird.

Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohltäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der allgemeinen Nächstenliebe

a) 2. Aufl.: „so ist doch tätige Teilnehmung an ihrem Schicksale Pflicht, und zu dem Ende also die mitleidigen ... zu benutzen, wenigstens indirekte Pflicht“.
b) 1. Aufl.: „umzugehen“.
c) „nicht“ Zusatz der 2. Auflage.

kann und muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohltäter. Sollte das nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit sein, nämlich der Stolz, einen über sich zu sehen[a]); der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältnisse betrifft) mit ihm setzen zu können?

Von den der Menschenliebe gerade *(contrarie)* entgegengesetzten Lastern des Menschenhasses.

§ 36.

Sie machen die abscheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — Der Haß ist aber hier nicht offen und gewalttätig, sondern geheim und verschleiert, welches zu der Pflichtvergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzutut und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verletzt.

a) Der Neid *(livor)* als Hang, das Wohl anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem seinigen dadurch kein Abbruch geschieht, der, wenn er zur Tat (jenes Wohl zu schmälern) ausschlägt, qualifizierter Neid, sonst aber nur Mißgunst *(invidentia)* heißt, ist doch nur eine indirekt-bösartige Gesinnung, nämlich ein Unwille, unser eigen Wohl durch das Wohl anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maßstab desselben nicht in dessen innerem Wert, sondern nur
[459] in der Vergleichung mit | dem Wohl anderer zu schätzen und diese Schätzung zu versinnlichen wissen. — Daher spricht man auch wohl von einer beneidungswürdigen Eintracht und Glückseligkeit in einer Ehe oder Familie usw.; gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen also in der Natur des Menschen, und nur der Ausbruch derselben macht sie zu dem scheußlichen Laster einer grämischen, sich

---

a) 2. Aufl.: „Sollte also nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit der Stolz, einen nicht über sich sehen zu wollen“.

selbst folternden und auf Zerstörung des Glückes anderer, wenigstens dem Wunsche nach, gerichteten Leidenschaft, ist mithin der Pflicht des Menschen gegen sich selbst sowohl als gegen andere entgegengesetzt.

b) *Undankbarkeit* gegen seinen Wohltäter, welche, wenn sie gar soweit geht, seinen Wohltäter zu hassen, *qualifizierte Undankbarkeit*, sonst aber bloß *Unerkenntlichkeit* heißt, ist ein zwar im öffentlichen Urteile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist der Mensch desselben wegen so berüchtigt, daß man es nicht für unwahrscheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohltaten wohl gar einen Feind machen. — Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters liegt in der mißverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohltätigkeit anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als andere damit zu belästigen, mithin dadurch bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen: weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer zu geraten fürchten; welches der echten Selbstschätzung (auf die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu sein) zuwider ist. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohltun *unvermeidlich* zuvorkommen mußten, (gegen Vorfahren im Angedenken oder gegen Eltern) freigebig, die aber gegen Zeitgenossen nur kärglich, ja, um dieses Verhältnis der Ungleichheit unsichtbar zu machen, wohl gar das Gegenteil derselben bewiesen wird. — Dieses ist aber alsdann ein die Menschheit empörendes Laster, nicht bloß des *Schadens* wegen, den ein solches Beispiel Menschen überhaupt zuziehen muß, von fernerer Wohltätigkeit abzuschrecken (denn diese können mit echt moralischer Gesinnung eben in der Verschmähung alles solchen Lohns ihrem Wohltun nur einen desto größeren inneren moralischen Wert setzen): sondern weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt und der Mangel der Liebe gar in die Befugnis, den Liebenden zu hassen, verunedelt wird.

c) Die *Schadenfreude*, welche das gerade Umgekehrte der Teilnehmung ist, ist der menschlichen

[460] Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn | sie soweit geht, das Übel oder Böse[a]) selbst bewirken zu helfen, sie als qualifizierte Schadenfreude den Menschenhaß sichtbar macht und in ihrer Gräßlichkeit erscheint. Sein Wohlsein und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück oder Verfall anderer in Skandale gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Kontrastes, in der Natur gegründet. Aber über die Existenz solcher das allgemeine Weltbeste zerstörenden Enormitäten unmittelbar sich zu freuen, mithin dergleichen Ereignisse auch wohl zu wünschen, ist ein geheimer Menschenhaß und das gerade Widerspiel der Nächstenliebe, die uns als Pflicht obliegt. — Der Übermut anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen, und der Eigendünkel im Wohlverhalten (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laster noch immer entwischt zu sein), welches beides der eigenliebige Mensch sich zum Verdienst anrechnet, bringen diese feindselige Freude hervor, die der Pflicht nach dem Prinzip der Teilnehmung[b]) (des ehrlichen Chremes beim Terenz): „Ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich", gerade entgegengesetzt ist.

Von dieser Schadenfreude ist die süßeste und noch dazu mit dem Schein des größten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden anderer auch ohne eigenen Vorteil sich zum Zweck zu machen, die Rachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menschen kränkende Tat verdient Strafe, wodurch das Verbrechen an dem Täter gerächt (nicht bloß der zugefügte Schaden ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Akt der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines Oberen über alle, die demselben unterworfen sind, Effekt gibt, und wenn wir die Menschen (wie es in

---

a) 1. Aufl.: „Böses".

b) Die 2. Auflage hat nach „Teilnehmung" den Zusatz „der Maxime" und die folgenden Worte ohne Klammer.

der Ethik notwendig ist) in einem rechtlichen Zustande, aber nach **bloßen Vernunftgesetzen**, (nicht nach bürgerlichen) betrachten, so hat niemand die Befugnis, Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberste moralische Gesetzgeber ist, und dieser allein (nämlich Gott) kann sagen: „Die Rache ist mein; ich will vergelten." Es ist also Tugendpflicht, nicht allein selbst bloß aus Rache, die Feindseligkeit anderer nicht mit Haß zu erwidern, sondern selbst nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; teils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf sich sitzen hat, um der Verzeihung | selbst sehr zu bedürfen, teils und [461] zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch sei, aus Haß verhängt werden darf. — Daher ist **Versöhnlichkeit** *(placabilitas)* Menschenpflicht; womit doch die **schlaffe**[a] **Duldsamkeit** der Beleidigungen *(ignava*[b]*) iniuriarum patientia)* nicht verwechselt werden muß, als Verzichtleistung[c] auf harte *(rigorosa)* Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung anderer vorzubeugen; denn das wäre Wegwerfung seiner Rechte unter die Füße anderer und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Anmerkung.

Alle Laster, welche selbst die menschliche Natur hassenswert machen würden, wenn man sie (als qualifiziert) in der Bedeutung von Grundsätzen nehmen wollte, sind **inhuman**, objektiv betrachtet, aber doch **menschlich**, subjektiv erwogen; d. i. wie die Erfahrung uns unsere Gattung kennen lehrt. Ob man also zwar einige derselben in der Heftigkeit des Abscheues **teuflisch** nennen möchte, sowie ihr Gegenstück **Engelstugend** genannt werden könnte: so sind beide Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maßstab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität

a) 1. Aufl.: „sanfte".
b) 1. Aufl.: „*mitis*" (die 2. Aufl. hat: „*ignave*").
c) 1. Aufl.: „Entsagung"

gedacht, indem man dem Menschen seinen Platz im Himmel oder der Hölle anweiset, ohne aus ihm ein Mittelwesen, was weder den einen dieser Plätze noch den anderen einnimmt, zu machen. Ob es Haller, mit seinem „zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh" besser getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbieren in einer Zusammenstellung heterogener Dinge führt auf gar keinen bestimmten Begriff, und zu diesem kann uns in der Ordnung der Wesen nach ihrem uns unbekannten Klassenunterschiede nichts hinleiten. Die erstere Gegeneinanderstellung (von Engelstugend und teuflischem Laster) ist Übertreibung. Die zweite, obzwar Menschen leider! auch in viehische Laster fallen, berechtigt doch nicht, eine zu ihrer Spezies gehörige Anlage dazu ihnen beizulegen, so wenig als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund ist, sie zu einer besonderen Art von Gewächsen zu machen.

[462] Zweiter Abschnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung.

§ 37.

Mäßigung in Ansprüchen überhaupt, d. i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe anderer, heißt Bescheidenheit. Der Mangel dieser Mäßigung (Unbescheidenheit)[a] in Ansehung der Würdigkeit[b], von anderen geliebt zu werden, die Eigenliebe *(philautia)*. Die Unbescheidenheit der Forderung aber[c], von anderen geachtet zu werden, ist der Eigendünkel *(arrogantia)*. Achtung, die ich für andere trage, oder die ein anderer von mir fordern kann *(observantia aliis praestanda)*, ist also die Anerkennung einer Würde *(dignitas)* an anderen Menschen, d. i. eines Werts, der keinen

---

a) 2. Aufl.: „oder die Unbescheidenheit".
b) 2. Aufl.: „Forderung".
c) 2. Aufl.: „aber in der Forderung".

Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Objekt der Wertschätzung *(aestimii)* ausgetauscht werden könnte. — Die Beurteilung eines Dinges als eines solchen, das keinen Wert hat, ist die Verachtung.

§ 38.

Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden anderen verbunden.

Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von anderen noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle anderen Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der ebenso notwendigen Selbstschätzung anderer als Menschen entgegenhandeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen; mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen notwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

§ 39. [463]

Andere verachten *(contemnere)*, d. i. ihnen die dem Menschen überhaupt schuldige Achtung weigern, ist auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es sind Menschen. Sie vergleichungsweise mit anderen innerlich geringschätzen *(despicatui habere)* ist zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äußere Bezeigung der Geringschätzung ist doch Beleidigung. — Was gefährlich ist, ist kein Gegenstand der Verachtung, und so ist es auch nicht der Lasterhafte; und wenn die Überlegenheit über die Angriffe desselben mich berechtigt zu sagen: ich verachte jenen, so bedeutet das nur soviel als: es ist keine Gefahr dabei, wenn ich gleich gar keine Verteidigung gegen ihn veranstaltete, weil er sich in seiner Verworfenheit selbst darstellt. Nichts-

destoweniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Qualität eines Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine Tat sich derselben unwürdig macht. So kann es schimpfliche, die Menschheit selbst entehrende Strafen geben (wie das Vierteilen, von Hunden zerreißen lassen, Nasen und Ohren abschneiden), die nicht bloß dem Ehrliebenden (der auf Achtung anderer Anspruch macht, was ein jeder tun muß) schmerzhafter sind[a]) als der Verlust der Güter und des Lebens, sondern auch dem Zuschauer Schamröte abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man so verfahren darf.

Anmerkung.

Hierauf gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im logischen Gebrauch seiner Vernunft: die Fehltritte derselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urteils u. dgl. zu rügen, sondern vielmehr vorauszusetzen, daß in demselben[b]) doch etwas Wahres sein müsse, und dieses herauszusuchen; dabei aber auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjektive der Bestimmungsgründe des Urteils, was durch ein Versehen für objektiv gehalten wurde) aufzudecken und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm doch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urteile durch jene Ausdrücke allen Verstand ab, wie will man ihn dann darüber verständigen, daß er geirrt habe? — Ebenso ist es auch mit dem Vorwurf des Lasters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung und Absprechung alles moralischen Werts des Lasterhaften ausschlagen[c]) muß: weil er nach dieser

---

a) 2. Aufl.: „die nicht bloß dem Bestraften (der noch auf Achtung . . . muß) durch diese Entehrung schmerzhafter sind".

b) sc. dem abgeschmackten Urteil.

c) 2. Aufl.: „Verachtung des Lasterhaften ausschlagen, nie ihm allen moralischen Wert absprechen".

Hypothese auch | nie gebessert werden könnte; [464] welches mit der Idee eines Mensch|en, der als solcher (als moralisches Wesen) nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist.

§ 40.

Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjektiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei. Ebendarum ist auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menschen als moralischen (seine Pflicht höchstschätzenden)[a] Wesen selbst eine Pflicht, die andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den Anspruch nicht aufgeben kann. — Man nennt diesen Anspruch Ehrliebe, deren Phänomen im äußeren Betragen Ehrbarkeit *(honestas externa)*, der Verstoß dawider aber Skandal heißt: ein Beispiel der Nichtachtung derselben, das Nachfolge bewirken dürfte; welches zu geben zwar höchst pflichtwidrig, aber am bloß Widersinnischen *(paradoxon)*, sonst an sich Guten zu nehmen[b]), ein Wahn (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält) und[c]) ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler ist. — Denn die schuldige Achtung für andere ein Beispiel gebende Menschen kann nicht bis zur blinden Nachahmung (da der Gebrauch, *mos*, zur Würde eines Gesetzes erhoben wird) ausarten; als welche Tyrannei der Volkssitte der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider sein würde.

§ 41.

Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten ist Untugend *(peccatum)*. Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster *(vitium)*. Denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der

---

a) 2. Aufl.: „hochschätzenden".

b) 2. Aufl.: „pflichtwidrig, hingegen an dem, was bloß als Abweichung von der gemeinen Vernunft auffallend *(paradoxon)*, sonst aber an sich gut ist, solches zu nehmen".

c) „und" Zusatz der 2. Auflage.

zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäßigen Anspruchs. — Die erstere Übertretung ist das Pflichtwidrige des Widerspiels *(contrarie oppositum virtutis)*. Was aber nicht allein keine moralische Zutat ist, sondern sogar den Wert derjenigen, die sonst dem Subjekt zugute kommen würde, aufhebt, ist Laster.

Ebendarum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenschen aus der ihm gebührenden Achtung nur [465] negativ ausgedrückt, d. i. diese | Tugendpflicht wird nur indirekt (durch das Verbot des Widerspiels)[a] ausgedrückt werden.

Von den die Pflichten der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern.

Diese Laster sind: A. der Hochmut, B. das Afterreden und C. die Verhöhnung.

A.

Der Hochmut.

§ 42.

Der Hochmut *(superbia* und, wie dieses Wort es ausdrückt, die Neigung, immer oben zu schwimmen), ist eine Art von Ehrbegierde *(ambitio)*, nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmäßigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster.

Er ist vom **Stolz** *(animus elatus)* als Ehrliebe, d. i. Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung mit anderen nichts zu vergeben (der daher auch mit dem Beiwort des edeln belegt zu werden pflegt), unterschieden; denn der Hochmut verlangt von anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieser Stolz selbst wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch bloß ein Ansinnen an andere ist, sich mit seiner Wichtigkeit zu beschäftigen.

---

a) 2. Aufl.: „Gegenteils“.

Daß der Hochmut, welcher gleichsam eine Bewerbung des Ehrsüchtigen um Nachtreter ist, und denen verächtlich zu begegnen er sich berechtigt glaubt, ungerecht und der schuldigen Achtung für Menschen überhaupt widerstreitend sei; daß er Torheit d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Wert hat, um Zweck zu sein; ja daß er sogar Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand sei, sich solcher Mittel, die an anderen gerade das Widerspiel seines Zwecks hervorbringen müssen, zu bedienen (denn dem Hochmütigen weigert ein jeder um desto mehr seine Achtung, je bestrebter er sich danach bezeigt), — dies alles ist für sich klar. Weniger möchte | doch angemerkt worden [466] sein, daß der Hochmütige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde anderen nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, daß, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung anderer Verzicht zu tun.

B.

Das Afterreden.

§ 43.

Die üble Nachrede *(obtrectatio)* oder das Afterreden, worunter ich nicht die Verleumdung *(contumelia)*, eine falsche, vor Recht[b]) zu ziehende Nachrede, sondern bloß die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte Neigung verstehe, etwas der Achtung für andere Nachteiliges ins Gerücht zu bringen, ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt zuwider: weil jedes gegebene Skandal diese Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, schwächt und soviel möglich gegen sie ungläubisch macht.

Die geflissentliche Verbreitung *(propalatio)* desjenigen die Ehre eines anderen Schmälernden, was[a])

a) 2. Aufl.: „desjenigen, was ... schmälert, wenn es".
b) = vor Gericht (vgl. S. 113 Anm.).

auch nicht zur öffentlichen Gerichtsbarkeit gehört, es mag übrigens auch wahr sein[a]), ist Verringerung der Achtung für die Menschheit überhaupt, um endlich auf unsere Gattung selbst den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen und Misanthropie (Menschenscheu) oder Verachtung zur herrschenden Denkungsart zu machen, oder sein moralisches Gefühl durch den öfteren Anblick derselben abzustumpfen und sich daran zu gewöhnen. Es ist also Tugendpflicht, statt einer hämischen Lust an der Bloßstellung der Fehler anderer, um sich dadurch die Meinung, gut, wenigstens nicht schlechter als alle anderen Menschen zu sein, zu sichern, den Schleier der Menschenliebe nicht bloß durch Milderung unserer Urteile, sondern auch durch Verschweigung derselben über die Fehler anderer zu werfen: weil Beispiele der Achtung, welche uns andere[b]) geben, auch die Bestrebung rege machen können, sie gleichmäßig zu verdienen. — Um deswillen ist die Ausspähungssucht der Sitten anderer *(allotrioepiscopia)* auch für sich selbst schon ein beleidigender Vorwitz der Menschenkunde, welchem jedermann sich mit Recht als Verletzung der ihm schuldigen Achtung widersetzen kann.

[467]

C.

Die Verhöhnung.

§ 44.

Die leichtfertige Tadelsucht und der Hang, andere zum Gelächter bloßzustellen, die Spottsucht, um die Fehler eines anderen zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist Bosheit, und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, sie[c]) nur zum Schein als Fehler, in der Tat aber als Vorzüge des Muts, bisweilen auch außer der Regel der Mode zu sein, zu belachen (welches dann kein

a) 2. Aufl.: „gesetzt, daß es übrigens auch wahr wäre".
b) 2. Aufl.: „wir anderen".
c) Statt „sie" hat die 2. Auflage deutlicher: „gewisse Sonderbarkeiten".

Hohnlachen ist), gänzlich unterschieden. Wirkliche Fehler aber oder, gleich als ob sie wirklich wären, angedichtete, welche die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter bloßzustellen, und der Hang dazu, die bittere Spottsucht *(spiritus causticus)*, hat etwas von teuflischer Freude an sich, und ist darum eben eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen.

Hiervon ist doch die scherzhafte, wenngleich spottende Abweisung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung *(retorsio iocosa)* unterschieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein schadenfroher, aber kraftloser Gegner) gleichmäßig verspottet wird, und rechtmäßige Verteidigung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher ist, an welchem die Vernunft notwendig ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch soviel Spötterei ausgestoßen, hierbei aber auch selbst zugleich noch soviel Blößen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine oder eine mit Würde und Ernst geführte Verteidigung entgegenzusetzen.

Anmerkung.

Man wird wahrnehmen, daß unter dem vorhergehenden Titel nicht sowohl Tugenden angepriesen, als vielmehr die ihnen entgegenstehenden Laster getadelt werden; das liegt aber schon in dem Begriffe der Achtung, sowie wir sie gegen andere Menschen zu beweisen verbunden sind, welche nur eine negative Pflicht ist. — Ich bin nicht verbunden, andere (bloß als Menschen betrachtet), zu verehren, d. i. ihnen positive Hochachtung zu beweisen. Alle Achtung, zu der ich von Natur
verbunden bin, ist die vor dem Gesetz | überhaupt [468]
(reverere legem), und dieses[a]), nicht aber andere

a) Hinter „dieses" setzt die 2. Auflage hinzu: „auch in Beziehung auf andere Menschen zu befolgen".

Menschen überhaupt zu verehren *(reverentia adversus hominem)* oder hierin ihnen etwas zu leisten, ist allgemeine und unbedingte Menschenpflicht gegen andere, welche als die ihnen ursprünglich schuldige Achtung *(observantia debita)* von jedem gefordert werden kann.

Die verschiedene anderen zu beweisende Achtung nach Verschiedenheit der Beschaffenheit der Menschen oder ihrer zufälligen Verhältnisse, nämlich der des Alters, des Geschlechts, der Abstammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Teil auf beliebigen Anordnungen beruhen, darf in metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargestellt und klassifiziert werden, da es hier nur um die reinen Vernunftprinzipien derselben zu tun ist.

Zweites Hauptstück.

Von den ethischen Pflichten der Menschen gegeneinander in Ansehung ihres Zustandes.

§ 45.

Diese (Tugendpflichten) können zwar in der reinen Ethik keinen Anlaß zu einem besonderen Hauptstück im System derselben geben; denn sie enthalten nicht Prinzipien der Verpflichtung der Menschen als solcher gegeneinander und können also von den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Teil abgeben; sondern sind nur, nach Verschiedenheit der Subjekte der[a]) Anwendung des Tugendprinzips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale), modifizierte Regeln, weshalb sie auch, wie alle empirischen Einteilungen, keine gesichert-vollständige Klassifikation zulassen. Indessen, gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Überschritt, der seine besonderen Regeln hat, verlangt wird: so wird der

a) Görland: „durch“.

Metaphysik der Sitten ein Ähnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprinzipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisieren und zum moralisch-praktischen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten also gegen Menschen, z. B. in der moralischen Reinigkeit ihres Zustandes oder in ihrer Verdorbenheit; welches im kultivierten oder rohen Zustande; was den Ge- [469] lehrten oder Ungelehrten, und jenen im Gebrauch ihrer Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen) oder in ihrem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), pragmatischen oder mehr auf Geist und Geschmack ausgehenden; welches nach Verschiedenheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des der Wohlhabenheit oder Armut usw. zukomme[a]): das gibt nicht so vielerlei Arten der ethischen Verpflichtung (denn es ist nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt), sondern nur Arten der Anwendung (Porismen)[b]) ab; die also nicht als Abschnitte der Ethik und Glieder der Einteilung eines Systems (das *a priori* aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muß), aufgeführt, sondern nur angehängt werden können. — Aber eben diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung desselben.

Beschluß der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

§ 46.

Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch

a) 2. Aufl.: „welches im kultivierten oder rohen Zustande zu beobachten sei; welches Verhalten dem Gelehrten oder Ungelehrten gezieme, und welches den im Gebrauch seiner Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen), oder in seinem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), den pragmatischen .... ausgehenden Gelehrten charakterisiere; welches nach .... Armut usw. zu beobachten sei".

b) = Folgesätzen.

gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. — Man sieht leicht, daß sie ein Ideal der Teilnehmung und Mitteilung an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten sei, und wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme desselben in ihre beiderseitige Gesinnung die Würdigkeit enthalte, glücklich zu sein, mithin daß Freundschaft unter Menschen[a]) Pflicht derselben ist. — Daß aber Freundschaft eine bloße (aber doch praktisch-notwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch danach (als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander) zu streben, von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht sei[b]), ist leicht zu ersehen. Denn wie ist es für den Menschen in Verhältnis zu seinem Nächsten möglich, die Gleichheit eines der dazu erforderlichen Stücke ebenderselben Pflicht (z. B. des wechselseitigen Wohlwollens) in dem einen mit ebenderselben Gesinnung im anderen auszumitteln, noch mehr aber, welches[c]) Verhältnis das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der anderen (z. B. das aus dem Wohlwollen zu dem aus der Achtung) in derselben
[470] Person habe, und ob, wenn die eine | in der Liebe inbrünstiger ist, sie nicht ebendadurch in der Achtung des anderen etwas einbüße, sodaß beiderseitig Liebe und Hochschätzung subjektiv schwerlich in das Ebenmaß des Gleichgewichts gebracht werden wird[d]), welches doch zur Freundschaft erforderlich ist? — Denn man kann jene als Anziehung, diese als Abstoßung betrachten,

---

a) 2. Aufl.: „Menschen zu suchen".

b) 2. Aufl.: „Daß aber, obwohl nach Freundschaft als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander zu streben eine von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht ist, dennoch eine vollkommene Freundschaft eine bloße, aber doch praktisch notwendige Idee, in jeder Ausübung unerreichbar sei".

c) 2. Aufl.: „auszumitteln, oder, was noch mehr ist, zu erforschen, welches".

d) 2. Aufl.: „einbüße? Wie läßt sich also erwarten, daß von beiden Seiten Liebe und Hochschätzung subjektiv in das Ebenmaß des Gleichgewichts gebracht werden solle".

sodaß[a]) das Prinzip der ersteren Annäherung gebietet, das der zweiten sich einander in geziemendem Abstande zu halten fordert; welche Einschränkung der Vertraulichkeit[b]) durch die Regel: daß auch die besten Freunde sich untereinander nicht *gemein machen* sollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht bloß dem Höheren gegen den Niedrigen, sondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es sich versieht, seinen Stolz gekränkt, und will die Achtung des Niedrigen etwa für einen Augenblick aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wissen, welche aber, einmal verletzt, innerlich unwiderbringlich verloren ist; wenngleich die äußere Bezeichnung derselben (das Zeremoniell) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundschaft in ihrer Reinigkeit oder Vollständigkeit als erreichbar (zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Pirithous) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanschreiber; wogegen Aristoteles sagt: Meine lieben Freunde, es gibt keinen Freund! Folgende Anmerkungen können[c]) auf die Schwierigkeiten derselben aufmerksam machen.

Moralisch erwogen, ist es freilich Pflicht, daß ein Freund dem anderen seine Fehler bemerklich mache; denn das geschieht ja zu seinem Besten, und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und zwar, daß er entweder darin schon gefallen sei, oder, da er von dem anderen beobachtet und insgeheim kritisiert wird, beständig Gefahr läuft, in den Verlust seiner Achtung zu fallen[d]); wie dann selbst, *daß* er beobachtet und gemeistert werden solle, ihm schon für sich selbst beleidigend zu sein dünken wird.

---

a) 1. Aufl.: „und wenn".

b) 2. Aufl.: „eine Einschränkung der Vertraulichkeit, welche".

c) 2. Aufl.: „Auch können noch folgende Anmerkungen".

d) 2. Aufl.: „und glaubt entweder darin schon gesunken zu sein, oder fürchtet wenigstens, da er von dem anderen beobachtet und insgeheim kritisiert wird, immer die Gefahr, seine Achtung zu verlieren".

Ein Freund in der Not, wie erwünscht ist er nicht; wohl zu verstehen, wenn er ein tätiger, mit eigenem Aufwande hilfreicher Freund ist! Aber es ist doch auch eine große Last, sich an anderer ihrem Schicksal angekettet und mit fremdem Bedürfnis beladen zu fühlen. — Die Freundschaft kann also nicht eine auf wechselseitigen Vorteil abgezweckte Verbindung, sondern diese muß rein moralisch sein, und der Beistand, auf den jeder von beiden von dem anderen im Falle der Not rechnen darf, muß nicht als Zweck und Bestimmungsgrund zu derselben, — dadurch würde er die Achtung des anderen Teils verlieren —, sondern
[471] kann nur als | äußere Bezeichnung des inneren, herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich ist, ankommen zu lassen, gemeint sein, indem ein jeder großmütig den anderen dieser Last zu überheben, sie für sich allein zu tragen, ja ihm sie gänzlich zu verhehlen bedacht ist, sich aber immer doch damit schmeicheln kann, daß im Falle der Not er auf den Beistand des anderen sicher würde rechnen können. Wenn aber einer von dem anderen eine Wohltat annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu sein und nicht gegenseitig verbinden zu können. — Freundschaft ist, bei der Süßigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes, doch zugleich etwas so Zartes *(teneritas amicitiae)*, daß, wenn man sie auf Gefühlen[a]) beruhen läßt und dieser wechselseitigen Mitteilung und Ergebung nicht Grundsätze oder feste[b]), das Gemeinmachen verhütende und die Wechselliebe durch Forderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist; dergleichen unter unkultivierten Personen gewöhnlich sind, ob sie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken (denn Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich); sie können voneinander nicht lassen, aber sich

---

a) 1. Aufl.: „Gefühle".
b) „feste" Zusatz der 2. Aufl.

auch nicht untereinander einigen, weil das Zanken selbst ihnen Bedürfnis ist, um die Süßigkeit der Eintracht in der Versöhnung zu schmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht *Affekt* sein; weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung verrauchend ist.

§ 47.

Moralische Freundschaft (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urteile und Empfindungen, soweit sie mit beiderseitiger Achtung gegeneinander bestehen kann.

Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes (obzwar doch auch ungeselliges) Wesen, und in der Kultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfnis, sich anderen zu *eröffnen* (selbst ohne etwas dabei zu beabsichtigen); anderseits aber auch durch die Furcht vor dem Mißbrauch, den andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt, sieht er sich daher genötigt, einen guten Teil seiner Urteile (vornehmlich über andere Menschen) in sich selbst zu | *verschließen*. [472]
Er möchte sich gern darüber mit irgend jemand unterhalten, wie er über die Menschen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion usw. denkt; aber er darf es nicht wagen; teils weil der andere, der sein Urteil behutsam zurückhält, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen, teils, was die Eröffnung seiner eigenen Fehler betrifft, der andere die seinigen verhehlen und er so in der Achtung dieselbe einbüßen würde[a]), wenn er sich ganz offenherzig gegen ihn darstellte.

Findet er also einen, der Verstand hat, bei dem er in Ansehung jener Gefahr gar nicht besorgt sein

---

a) 2. Aufl.: „weil andere, indem sie ihr Urteil behutsam zurückhalten, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen könnten. Er möchte auch wohl anderen seine Mängel und Fehler eröffnen; aber er muß fürchten, daß der andere die seinigen verhehlen, und er so in der Achtung desselben einbüßen möchte“.

darf, sondern dem er sich mit völligem Vertrauen eröffnen kann, der überdem auch eine mit der seinigen übereinstimmende Art, die Dinge zu beurteilen an sich hat[a]), so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein wie im Gefängnis, sondern genießt eine Freiheit, die er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muß. Ein jeder Mensch hat Geheimnisse und darf sich nicht blindlings anderen anvertrauen; teils wegen der unedeln Denkungsart der meisten, davon einen ihm nachteiligen Gebrauch zu machen, teils wegen des Unverstandes mancher in der Beurteilung und Unterscheidung dessen, was sich nachsagen läßt oder nicht (der Indiskretion): welche Eigenschaften zusammen in einem Subjekt anzutreffen selten ist[b]) *(rara avis in terris, nigroque simillima cygno)*[c]); zumal da die engste Freundschaft es verlangt, daß dieser verständige und vertraute Freund zugleich verbunden ist, ebendasselbe ihm anvertraute Geheimnis[d]) einem anderen, für ebenso zuverlässig gehaltenen ohne des ersteren[e]) ausdrückliche Erlaubnis nicht mitzuteilen.

Diese[f]) (bloß moralische) Freundschaft ist kein Ideal, sondern (der schwarze Schwan) existiert wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit; jene aber mit den Zwecken anderer Menschen sich, obzwar aus Liebe, belästigende (pragmatische)[g]) kann weder die Lauterkeit noch die verlangte Vollständigkeit haben, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich

---

a) 2. Aufl.: „Findet er also einen Menschen, der gute Gesinnung und Verstand hat, sodaß er ihm, ohne jene Gefahr besorgen zu dürfen, sein Herz mit völligem Vertrauen aufschließen kann, und der überdem in der Art die Dinge zu beurteilen mit ihm übereinstimmt".

b) 2. Aufl.: „oder der Indiskretion. Nun ist es aber äußerst selten, jene Eigenschaften . . . anzutreffen".

c) [Ein seltener Vogel auf Erden, ganz wie ein schwarzer Schwan]. *Juvenal Sat.* II 6, 165.

d) 2. Aufl.: „sich verbunden erachte, ein ihm anvertrautes Geheimnis".

e) 2. Aufl.: „des ersteren, der es ihm anvertraute".

f) 2. Aufl.: „Indes ist doch die".

g) sc. „Freundschaft", was die 2. Auflage hinzusetzt.

ist, und ist ein Ideal des Wunsches, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muß.

Ein Menschenfreund überhaupt aber (d. i. ein Freund[a]) der ganzen Gattung) ist der, welcher an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Anteil (der Mitfreude) nimmt und es nie ohne inneres Bedauern stören wird. Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung als der des bloß Menschenliebenden (Philanthrop).[b]) Denn | in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung [473] der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee, dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man andere durch Wohltun verpflichtet, enthalten; gleichsam als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der aller Glückseligkeit will.[c]) — Denn das Verhältnis des Beschützers als Wohltäters zu dem Beschützten als Dankpflichtigen ist zwar ein Verhältnis der Wechselliebe, aber nicht der Freundschaft: weil die schuldige Achtung beider gegeneinander nicht gleich ist. Die Pflicht, als Freund den Menschen wohlzuwollen (eine notwendige Herablassung) und die Beherzigung derselben dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohlzutun besitzen.

Zusatz.

Von den Umgangstugenden *(virtutes homileticae).*

§ 48.

Es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst als auch gegen andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten untereinander Verkehr zu treiben *(officium commercii, sociabilitas),* sich nicht zu isolieren *(separatistam agere);* zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner

---

a) „ein Freund“ Zusatz der 2. Auflage.

b) 2. Aufl.: „als der des Philanthropen, die Menschen bloß liebenden Menschen“.

c) 2. Aufl.: „wobei man alle Menschen als Brüder unter einem . . will, sich vorstellt“.

Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen, der den Teil von einem allbefassenden der weltbürgerlichen Gesinnung ausmacht, anzusehen[a]); nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel, die indirekt dahin führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und Wohlanständigkeit, *humanitas aesthetica et decorum*) zu kultivieren[b]), und so der Tugend die Grazien beizugesellen; welches zu bewerkstelligen, selbst Tugendpflicht ist.

Dies sind zwar nur Außenwerke oder Beiwerke *(parerga)*, welche einen schönen tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Es ist zwar nur Scheidemünze, befördert[c]) aber doch das Tugendgefühl selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, Gastfreiheit, Gelindigkeit (im Widersprechen, ohne zu zan-
[474] ken), insgesamt als bloßen Manieren des Verkehrs mit geäußerten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich andere verbindet[d]), die[e]) also doch zur Tugendgesinnung hinwirken; indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen.

Es fragt sich aber hierbei: ob man auch mit Lasterhaften Umgang pflegen dürfe? Die Zusammenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden, man müßte denn sonst aus der Welt gehen; und selbst unser Urteil über sie ist nicht kompetent. — Wo aber das Laster ein Skandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beispiel der

---

a) 2. Aufl.: „als einen Teil eines allbefassenden Kreises der weltbürgerlichen Gesinnung anzusehen".

b) 1. Aufl.: „sondern nur die wechselseitige, die indirekt dahin führt, die Annehmlichkeit in derselben, die Verträglichkeit . . . kultivieren".

c) 2. Aufl.: „Sie gelten nur als Scheidemünze, befördern".

d) 2. Aufl.: „zanken, welche insgesamt als bloße Manieren des Verkehrs durch geäußerte Verbindlichkeiten, zugleich andere verbinden".

e) „die" Zusatz Natorps (Menzers).

Verachtung strenger Pflichtgesetze ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt: da muß, wenngleich das Landesgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin stattfand, abgebrochen oder soviel möglich gemieden werden: weil die fernere Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt und sie für jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Üppigkeit zu bestechen.

II.

Ethische Methodenlehre.

[477]

Der ethischen Methodenlehre

Erster Abschnitt.

Die ethische Didaktik.

§ 49.

Daß Tugend erworben werden müsse (nicht angeboren sei), liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben. Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die *Stärke* des Vorsatzes in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen hervorgebracht wäre. Sie ist das Produkt aus der reinen praktischen Vernunft, sofern diese im Bewußtsein ihrer Überlegenheit (aus Freiheit) über jene die Obermacht gewinnt.

Daß sie könne und müsse *gelehrt* werden, folgt schon daraus, daß sie nicht angeboren ist; die Tugendlehre ist also eine *Doktrin*. Weil aber durch die bloße Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu sein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker hiermit nur, die Tugend könne nicht durch bloße Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetisch) *gelehrt*, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (asketisch) kultiviert, *geübt* werden; denn man *kann* nicht alles sofort, was man *will*, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat, wozu aber freilich die *Entschließung* auf einmal vollständig genommen werden muß: weil die Gesin-

nung *(animus)* sonst bei einer Kapitulation mit dem Laster, um es allmählich zu verlassen, an sich unlauter und selbst lasterhaft sein[a]), mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Prinzip beruht) hervorbringen könnte.

[478] § 50.

Was nun die doktrinale Methode betrifft (denn methodisch muß eine jede wissenschaftliche Lehre sein, sonst wäre der Vortrag tumultuarisch): so kann sie auch nicht fragmentarisch, sondern muß systematisch sein, wenn die Tugendlehre eine Wissenschaft vorstellen soll. — Der Vortrag aber kann entweder akroamatisch, da alle anderen, welchen er geschieht[b]), bloße Zuhörer sind, oder erotematisch sein, wo der Lehrer das, was er seine Jünger lehren will, ihnen abfragt; und diese erotematische Methode ist wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, die dialogische Lehrart, oder bloß ihrem Gedächtnisse abfragt, die katechetische Lehrart. Denn wenn jemand der Vernunft des anderen etwas abfragen will, so kann es nicht anders als dialogisch, d. i. dadurch geschehen, daß Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers, dadurch daß er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle bloß entwickelt (er ist die Hebamme seiner Gedanken); der Lehrling, welcher hierbei inne wird, daß er selbst zu denken vermöge, veranlaßt durch seine Gegenfragen (über Dunkelheit oder den eingeräumten Sätzen entgegenstehende Zweifel), daß der Lehrer nach dem *docendo discimus* selbst lernt, wie er gut fragen müsse. (Denn es ist eine an die Logik ergehende, noch nicht genugsam beherzigte Forderung: daß sie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäßig suchen solle, d. i. nicht immer bloß für bestimmende, sondern auch für vorläufige Urteile *(iudicia praevia)*,

---

a) 2. Aufl.: „sein würde".
b) 2. Aufl.: „an welche er gerichtet wird".

durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die selbst dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig sein kann und die von ihm auch oft angewandt wird.)

§ 51.

Das erste und notwendigste *doktrinale* Instrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling ist ein moralischer *Katechismus*. Dieser muß vor dem Religionskatechismus hergehen und kann nicht bloß als Einschiebsel in die Religionslehre mit verwebt, sondern muß abgesondert, als ein für sich bestehendes Ganze, vorgetragen werden; denn nur durch rein moralische Grundsätze kann der Überschritt von der Tugendlehre zur Religion getan werden, weil dieser ihre Bekenntnisse sonst unlauter sein würden. — Daher haben gerade die würdigsten und größten Theologen An | stand [479] genommen, für die statutarische Religionslehre einen Katechismus abzufassen und sich zugleich für ihn zu verbürgen; da man doch glauben sollte, es wäre das Kleinste, was man aus dem großen Schatz ihrer Gelehrsamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein *moralischer* Katechismus, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine solche Bedenklichkeit oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menschenvernunft (seinem Inhalte nach) entwickelt werden kann und nur den didaktischen Regeln der ersten Unterweisung (der Form nach) angemessen werden darf. Das formale Prinzip eines solchen Unterrichts aber verstattet zu diesem Zweck nicht die sokratisch-*dialogische* Lehrart, weil der Schüler nicht einmal weiß, wie er fragen soll; der Lehrer ist also allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodisch auslockt, muß in bestimmten, nicht leicht zu verändernden Ausdrücken abgefaßt und aufbewahrt, mithin seinem *Gedächtnis* anvertraut werden: als worin die *katechetische Lehrart* sich sowohl von der *dogmatischen*[a]) (da der Lehrer allein spricht) als auch der *dialogischen* (da beide Teile einander fragend und antwortend sind), unterscheidet.

a) 2. Aufl.: „*akroamatischen*".

§ 52.

Das *experimentale* (technische) Mittel der Bildung der Tugend ist das *gute Beispiel*[a]) an dem Lehrer selbst (von exemplarischer Führung zu sein) und das *warnende* an anderen; denn Nachahmung ist dem noch ungebildeten Menschen die erste Willensbestimmung zu Annehmung von Maximen, die er sich in der Folge macht. — Die Angewöhnung oder Abgewöhnung[b]) ist die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen, durch die öftere Befriedigung derselben, und ist ein Mechanismus der Sinnesart statt eines Prinzips der Denkungsart (wobei das *Verlernen* in der Folge schwerer wird als das *Erlernen*). — Was aber die Kraft des *Exempels* (es sei zum Guten oder Bösen), betrifft, was sich dem Hange zur Nach-
[480] ahmung oder Warnung darbietet*), so kann das, | was uns andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn diese besteht gerade in der subjektiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin, daß nicht anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz uns zur Triebfeder dienen müsse. Daher wird der Erzieher seinem verunarteten Lehrling nicht sagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleißigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Ursache dienen, diesen zu hassen, weil er durch

*) *Beispiel*, ein deutsches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein *Exempel* nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer *praktischen* Regel, sofern diese die Tunlichkeit oder Untunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere (*con-*
[480] *cretum*) als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (*abstractum*) enthalten vorgestellt, und bloß theoretische Darstellung eines Begriffs [c]).

a) 2. Aufl.: „*Exempel*".
b) „oder Abgewöhnung" fehlt in der 2. Auflage.
c) Diese Anmerkung steht in der 2. Auflage hinter dem Worte „Beispiel" (Zeile 3).

ihn in ein nachteiliges Licht gestellt wird. Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Tunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen. Also nicht die Vergleichung mit irgend einem anderen Menschen (wie er ist), sondern mit der Idee (der Menschheit), wie er sein soll, also mit dem Gesetz, muß dem Lehrer das nie fehlende Richtmaß seiner Erziehung an die Hand geben.

Anmerkung.

Bruchstücke eines moralischen Katechismus.

Der Lehrer = L. fragt der Vernunft seines Schülers = S. dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieser etwa nicht die Frage zu beantworten wüßte = 0, so legt er sie ihm (seine Vernunft leitend) in den Mund.[a])

1. Lehrer. Was ist dein größtes, ja dein ganzes Verlangen im Leben?

Schüler (schweigt).

Lehrer. Daß es dir alles[b]) und immer nach Wunsch und Willen gehe.

2. Wie nennt man einen solchen Zustand? Schüler (schweigt). Lehrer. Man nennt ihn Glückseligkeit (das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande).

3. Lehrer. Wenn du nun alle Glückseligkeit (die in der Welt möglich ist) in deiner Hand hättest, würdest du sie alle für dich behalten oder sie auch deinen Nebenmenschen mitteilen?

Schüler. Ich würde sie mitteilen, andere auch glücklich und zufrieden machen.

4. Lehrer. Das beweist nun wohl, daß du noch so ziemlich ein gutes Herz hast; laß aber

---

a) In der 2. Aufl. steht statt 0 (Null) „schweigt", statt L. Der Lehrer, statt S. Der Schüler, was wir akzeptieren. Im übrigen ist die Verteilung der Absätze eine etwas andere.

b) 2. Aufl.: „in allem".

sehen, ob du dabei auch guten Verstand zeigest. — Würdest du wohl dem Faulenzer weiche Polster
[481] verschaffen, damit | er im süßen Nichtstun sein Leben dahinbringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was sonst zur Berauschung gehört, nicht ermangeln lassen, dem Betrüger eine einnehmende Gestalt und Manieren geben, um andere zu überlisten, oder dem Gewalttätigen Kühnheit und starke Faust, um andere überwältigen zu können? Das sind ja soviel Mittel, die ein jeder sich wünscht, um nach seiner Art glücklich zu sein.

Schüler. Nein, das nicht.

5. Lehrer. Du siehst also: daß, wenn du auch alle Glückseligkeit in deiner Hand und dazu den besten Willen hättest, du jene doch nicht ohne Bedenken jedem, der zugreift, preisgeben, sondern erst untersuchen würdest, wiefern ein jeder der Glückseligkeit würdig wäre. — Für dich selbst aber würdest du doch wohl kein Bedenken haben, dich mit allem, was du zu deiner Glückseligkeit rechnest, zuerst zu versorgen?

Schüler. Ja.

Lehrer. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl selbst auch der Glückseligkeit würdig sein mögest?

Schüler. Allerdings.

Lehrer. Das nun in dir, was nur nach Glückseligkeit strebt, ist die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einschränkt, dieser Glückseligkeit zuvor würdig zu sein, ist deine Vernunft, und daß du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens.

6. Lehrer. Um nun zu wissen, wie du es anfängst, um der Glückseligkeit teilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweisung ganz allein in deiner Vernunft; das heißt soviel als: du hast nicht nötig, diese Regel deines Verhaltens von der Erfahrung oder von anderen durch ihre Unterweisung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu tun hast. Z. B. wenn dir

ein Fall vorkommt, da du durch eine fein ausgedachte *Lüge* dir oder deinen Freunden einen großen Vorteil verschaffen kannst, ja noch dazu dadurch auch keinem anderen schadest, was sagt dazu deine Vernunft?

Schüler. Ich soll nicht lügen, der Vorteil für mich und meinen Freund mag so groß sein, wie er immer wolle. Lügen ist *niederträchtig* und macht den Menschen *unwürdig*, glücklich zu sein. — Hier ist eine unbedingte Nötigung durch ein Vernunftgebot (oder Verbot), dem ich gehorchen muß: wogegen alle meine Neigungen verstummen müssen.

Lehrer. Wie nennt man diese unmittelbar durch die Vernunft dem Menschen auferlegte | Notwendigkeit, einem Gesetze derselben gemäß zu handeln? [482]

Schüler. Sie heißt *Pflicht.*

Lehrer. Also ist dem Menschen die Beobachtung seiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit, glücklich zu sein, und diese ist mit jener einunddasselbe.

7. *Lehrer.* Wenn wir uns aber auch eines solchen guten und tätigen Willens, durch den wir uns würdig (wenigstens nicht unwürdig) halten, glücklich zu sein, auch bewußt sind, können wir darauf auch die sichere Hoffnung gründen, dieser Glückseligkeit teilhaftig zu werden?

Schüler. Nein! darauf allein nicht; denn es steht nicht immer in unserem Vermögen, sie uns zu verschaffen, und der Lauf der Natur richtet sich auch nicht so von selbst nach dem Verdienst, sondern das Glück des Lebens (unsere Wohlfahrt überhaupt) hängt von Umständen ab, die bei weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind. Also bleibt unsere Glückseligkeit immer nur ein Wunsch, ohne daß, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieser jemals Hoffnung werden kann.

8. *Lehrer.* Hat die Vernunft wohl Gründe für sich, eine solche, die Glückseligkeit nach Verdienst und Schuld der Menschen austeilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit

höchster Weisheit regierende Macht als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben?

Schüler. Ja; denn wir sehen an den Werken der Natur, die wir beurteilen können, so ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders als durch eine unaussprechlich große Kunst eines Weltschöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die sittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu versprechen Ursache haben: nämlich daß, wenn wir uns nicht selbst der *Glückseligkeit unwürdig* machen, welches durch Übertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer *teilhaftig* zu werden.

In dieser Katechese, welche durch alle Artikel der Tugend und des Lasters durchgeführt werden muß, ist die größte Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß das Pflichtgebot ja nicht auf die aus dessen Beobachtung für den Menschen, den es verbinden soll, ja selbst auch nicht einmal für andere fließenden Vorteile oder Nachteile, sondern ganz rein auf das sittliche Prinzip gegründet werde, der letzteren aber nur beiläufig, als an sich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von Natur Schwachen zu bloßen Vehikeln dienender Zusätze,
[483] Er|wähnung geschehe. Die *Schändlichkeit*, nicht die *Schädlichkeit* des Lasters (für den Täter selbst) muß überall hervorstechend dargestellt werden. Denn wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über alles erhoben wird, so verschwindet der Pflichtbegriff selbst und zerrinnt in bloße pragmatische Vorschriften; da dann der Adel des Menschen in seinem eigenen Bewußtsein verschwindet, und er für einen Preis feil ist und zu Kauf steht, den ihm verführerische Neigungen anbieten.

Wenn dieses nun weislich und pünktlich nach Verschiedenheit der Stufen des Alters, des Geschlechts und des Standes, die der Mensch nach

und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menschen entwickelt worden, so ist noch etwas, was den Beschluß machen muß, was die Seele inniglich bewegt und den Menschen auf eine Stelle setzt, wo er sich selbst nicht anders als mit der größten Bewunderung der ihm beiwohnenden ursprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erlischt. — Wenn ihm nämlich beim Schlusse seiner Unterweisung seine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal summarisch vorerzählt (rekapituliert), wenn er bei jeder derselben darauf aufmerksam gemacht wird, daß alle Übel, Drangsale und Leiden des Lebens, selbst Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, daß er seiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewußtsein, über sie alle erhoben und Meister zu sein, nicht rauben können, so liegt ihm nun die Frage ganz nahe: Was ist das in dir, was sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten und sie, wenn sie mit deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen? Wenn diese Frage, deren Auflösung das Vermögen der spekulativen Vernunft gänzlich übersteigt, und die sich dennoch von selbst einstellt, ans Herz gelegt wird, so muß selbst die Unbegreiflichkeit in diesem Selbsterkenntnisse der Seele eine Erhebung geben, die sie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur desto stärker belebt, je mehr sie angefochten wird.

In dieser katechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von großem Nutzen sein, bei jeder Pflichtzergliederung einige kasuistische Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte. — Nicht allein, daß dieses eine der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene | Kultur der *Vernunft* [484] ist (weil diese in Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann als in Ansehung der spekulativen) und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste

Art ist: sondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu lieben, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiß) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Übungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der größten Wichtigkeit aber in der Erziehung ist es, den moralischen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermischt vorzutragen (zu amalgamieren), noch weniger ihn auf den ersteren folgen zu lassen; sondern jederzeit den ersteren und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Teilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen.

Zweiter Abschnitt.

Die ethische Asketik.

§ 53.

Die Regeln der Übung in der Tugend *(exercitiorum virtutis)* gehen auf die zwei Gemütsstimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemüts *(animus strenuus et hilaris)* in Befolgung ihrer Pflichten zu sein. Denn sie hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Überwältigung sie ihre Kräfte zusammennehmen muß, und zugleich manche Lebensfreuden zu opfern[a]), deren Verlust das Gemüt wohl bisweilen finster und mürrisch machen kann; was man aber nicht mit Lust, sondern bloß als Frohndienst tut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Wert und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung soviel möglich geflohen.

Die Kultur der Tugend, d. i. die moralische Asketik hat in Ansehung des Prinzips der rüstigen, muti-

---

a) 2. Aufl.: „aufzuopfern“.

gen und wackeren Tugendübung den Wahlspruch der Stoiker: Gewöhne dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die ebenso überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren *(assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae)*.[a)] Es ist eine | Art von Diätetik [485] für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. Gesundheit ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden. Es muß etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch bloß moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikur. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben, frohen Muts zu sein und nicht darin selbst eine Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemütsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsätzlichen Übertretung bewußt und wegen des Verfalls in eine solche gesichert ist *(hic murus aheneus esto etc.* Horat.)[b)] Die Mönchsasketik hingegen, welche aus abergläubischer Furcht oder geheucheltem Abscheu an sich selbst mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab, sich selbst Strafe aufzulegen und, anstatt sie moralisch (d. i. in Absicht auf die Besserung) zu bereuen, sie büßen zu wollen; welches bei einer selbstgewählten und an sich vollstreckten Strafe (denn die muß immer ein anderer auflegen) ein Widerspruch ist, und kann auch den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Haß gegen das Tugendgebot stattfinden. — Die ethische Gymnastik besteht also nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die das Maß erreicht[c)], über sie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können; mithin die wacker und im Bewußtsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht. Etwas bereuen (welches bei der Rückerinnerung ehemaliger Übertretungen unvermeidlich, ja wobei diese Erinnerung nicht schwinden zu lassen, es sogar

a) 2. Aufl.: „*sustine et abstine*“.
b) Horaz Epist. I, 1, 60 f.
c) 2. Aufl.: „es dahin bringt“.

Pflicht ist) und sich eine Pönitenz auferlegen (z. B. das Fasten), nicht in diätetischer, sondern frommer Rücksicht, sind zwei sehr verschiedene moralisch gemeinte Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finster und mürrisch ist, die Tugend selbst verhaßt macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disziplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden.

[486] Beschluß.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie.

Protagoras von Abdera fing sein Buch mit den Worten an: „Ob Götter sind oder nicht sind, davon weiß ich nichts zu sagen.“*) Er wurde deshalb von den Atheniensern aus der Stadt und von seinem Landbesitz verjagt und seine Bücher vor der öffentlichen Versammlung verbrannt. *(Quinctiliani Inst. Orat. lib. 3. cap. 1.)*a) — Hierin taten ihm die Richter von Athen als Menschen zwar sehr unrecht; aber als Staatsbeamte und Richter verfuhren sie ganz rechtlich und konsequent; denn wie hätte man einen Eid schwören können, wenn es nicht öffentlich und gesetzlich, von hoher Obrigkeit wegen *(de par le Sénat)*, befohlen wäre: daß es Götter gebe.**)

---

*) *„De diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere“.*

**) Zwar hat späterhin ein großer moralisch-gesetzgebender Weise das Schwören als ungereimt und zugleich beinahe an Blasphemie grenzend ganz und gar verboten; allein in politischer Rücksicht glaubt man noch immer dieses mechanischen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen Mittels schlechterdings nicht entbehren zu können und hat milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre, im Ernst zu schwören, daß ein Gott sei (weil man diesen schon postuliert haben muß, um überhaupt nur schwören zu können), so bleibt noch die Frage: ob nicht

---

a) Die Quelle ist nicht Quinctilian, sondern Cicero De natura deorum I 23, 63 [Natorp].

Diesen Glauben aber zugestanden und, daß Religionslehre ein integrierender Teil der allgemeinen Pflichtenlehre sei, eingeräumt, ist jetzt nun[a]) die Frage von der Grenzbestimmung der Wissenschaft, zu der sie gehört: ob sie als ein Teil der Ethik (denn vom Recht der Menschen gegeneinander kann hier nicht die Rede sein) angesehen, oder als ganz außerhalb der Grenzen einer rein-philosophischen Moral liegend müsse betrachtet werden. [487]

Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sei „der Inbegriff aller Pflichten als *(instar)* göttlicher Gebote“, gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen *(erga)* Gott als ein außer unserer Idee existierendes Wesen gemacht, indem wir hierbei von der Existenz desselben noch abstrahieren. — Daß alle Menschenpflichten diesem Formalen (der Beziehung derselben auf einen göttlichen, *a priori* gegebenen Willen) gemäß gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjektiv-logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nötigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen anderen und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken.

ein Eid möglich und geltend sei, da man nur auf den Fall, daß ein Gott sei (ohne, wie Protagoras, darüber etwas auszumachen), schwöre. — In der Tat mögen wohl alle redlich und zugleich mit Besonnenheit abgelegten Eide in keinem anderen Sinne getan worden sein. — Denn daß einer sich erböte, schlechthin zu beschwören, daß ein Gott sei, scheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu sein, er mag ihn glauben oder nicht. Ist einer (wird der Betrüger sagen), so habe ich's getroffen; ist keiner, so zieht mich auch keiner zur Verantwortung, und ich bringe mich durch solchen Eid in keine Gefahr. — Ist denn aber keine Gefahr dabei, wenn ein solcher ist, auf einer vorsätzlichen und, selbst um Gott zu täuschen angelegten Lüge betroffen zu werden?

a) Görland: „nur“.

— — Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objektive, die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen anderen, sondern nur subjektive, zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen *(erga)* Gott, d. i. den ihm zu leistenden Dienst *(ad praestandum)* anlangt, so würde sie besondere, von der allgemein-gesetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns also nicht *a priori*, sondern nur empirisch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten als göttliche Gebote enthalten können; die also auch das Dasein dieses Wesens, nicht bloß die Idee von demselben in praktischer Absicht, nicht willkürlich voraussetzen, sondern als unmittelbar oder mittelbar in der Erfahrung gegeben darlegen müßte.[a]) Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch sein möchte, doch keinen Teil der reinen philosophischen Moral ausmachen.

Religion also, als Lehre der Pflichten gegen
[488] Gott, liegt jenseit | aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfassers des Gegenwärtigen[b]), daß er zur Vollständigkeit derselben nicht, wie es sonst wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hineingezogen hat.

Es kann zwar von einer „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft", die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist, und die nur die Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben (daß sie jener nicht widerstreiten[c])) enthält, die Rede sein. Aber alsdann ist sie auch nicht reine, sondern auf eine vorliegende Ge-

---

a) 1. Aufl.: „dargelegt werden könnte".
b) 2. Aufl.: „der gegenwärtigen" (sc. Ethik).
c) Kant: „widerstreite"; korr. Vorländer, oder „derselben . . . widerstreite"?

schichte *angewandte* Religionslehre, für welche in einer *Ethik* als reiner praktischen Philosophie kein Platz ist.

Schlußanmerkung.

Alle moralischen Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Prinzip der Übereinstimmung des Willens des einen mit dem des anderen enthalten, lassen sich auf *Liebe* und *Achtung* zurückführen und, sofern dies Prinzip praktisch ist, der Bestimmungsgrund des Willens in Ansehung der ersteren auf den *Zweck*, in Ansehung des zweiten auf das *Recht* des anderen. — Ist eines dieser Wesen ein solches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das andere gegen das erstere lauter Pflichten und keine Rechte, so ist das Prinzip des moralischen Verhältnisses zwischen ihnen *transzendent*, dagegen das der Menschen gegen Menschen, deren Wille gegeneinander wechselseitig einschränkend ist, ein *immanentes* Prinzip hat.

Den göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts (dessen Schöpfung und Leitung) kann man sich nicht anders denken als nur aus[a]) *Liebe*, d. i. daß er die *Glückseligkeit* des Menschen sei. Das Prinzip des Willens Gottes aber in Ansehung der schuldigen *Achtung* (Ehrfurcht), welche die Wirkungen der ersteren einschränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes sein als das der *Gerechtigkeit*. Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse, etwas außer sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde. | Aber nicht allein ebenso groß, [489] sondern noch größer (weil das Prinzip einschränkend ist) ist der Anspruch, den die göttliche *Gerechtigkeit* im Urteile unserer eigenen Vernunft und zwar als *strafende* an uns macht.

---

a) 2. Aufl.: „als Zwecke der“.

— Denn Belohnung *(praemium, remuneratio gratuita)* bezieht sich gar nicht auf Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen das andere haben, sondern bloß auf Liebe und Wohltätigkeit *(benignitas)*[a]; — noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn *(merces)* bei einem solchen Wesen stattfinden, und eine belohnende Gerechtigkeit *(iustitia brabeutica)* ist im Verhältnis Gottes gegen Menschen ein Widerspruch.

Es ist aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Wesens, was über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben ist, etwas, was sich mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen läßt: nämlich der Begriff einer Läsion, welche an dem unumschränkten und unerreichbaren Weltherrscher begangen werden könne; denn hier ist nicht von den Rechtsverletzungen, die Menschen gegeneinander verüben, und worüber Gott als strafender Richter entscheide, sondern von der Verletzung, die Gott selber und seinem Recht widerfahren solle, die Rede; wovon der Begriff transzendent ist, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beispiel aufstellen können (d. i. der unter Menschen)[b], ganz hinaus liegt und überschwengliche Prinzipien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zusammenstimmung gebracht werden können, folglich für unsere praktische Vernunft gänzlich leer sind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier personifiziert; es ist nicht ein besonderes richtendes Wesen, was sie ausübt (denn da würden Widersprüche desselben mit Rechtsprinzipien vorkommen), sondern die Gerechtigkeit gleich als

---

a) 2. Aufl.: „Denn Belohnung (. . . .) läßt sich von seiten des höchsten Wesens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Wesen, die . . . Rechte gegen jenes haben, sondern bloß aus Liebe . . . ableiten".

b) 2. Aufl.: „wie sie unter Menschen vorkömmt".

Substanz (sonst die *ewige* Gerechtigkeit genannt), die, wie das *Fatum* (Verhängnis) der alten philosophierenden Dichter, noch über dem Jupiter ist, spricht das Recht nach der eisernen, unablenkbaren Notwendigkeit aus, die für uns weiter unerforschlich ist. Hiervon jetzt einige Beispiele.

Die Strafe läßt (nach dem Horaz) den vor ihr stolz schreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, sondern hinkt ihm unablässig nach, bis sie ihn ertappt. — Das unschuldig vergossene Blut schreit um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die | Strafe nicht den Ver- [490] brecher, so werden es seine Nachkommen entgelten müssen; oder geschieht's nicht bei seinem Leben, so muß es in einem Leben nach dem Tode*) geschehen, welches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anspruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine *Blutschuld* auf mein Land kommen lassen, dadurch daß ich einen boshaft mordenden Duellanten, für den ihr Fürbitte tut, begnadige, sagte einmal ein wohldenkender Landesherr. — Die *Sündenschuld* muß bezahlt werden, und sollte sich auch ein völlig Unschuldiger zum Sühnopfer hingeben (wo dann freilich die von ihm übernommenen Leiden eigentlich nicht Strafe — denn er hat selbst nichts verbrochen — heißen könnten); aus

---

*) Die Hypothese von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemischt werden, um jene drohende Strafe als vollständig in der Vollziehung vorzustellen. Denn der Mensch, seiner Moralität nach betrachtet, wird als übersinnlicher Gegenstand von einem übersinnlichen Richter, nicht nach Zeitbedingungen beurteilt; es ist nur von seiner Existenz die Rede. Sein Erdenleben, es sei kurz oder lang oder gar ewig, ist nur das Dasein desselben in der Erscheinung, und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Bestimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung sehen zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Notwendigkeit der Bestrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

welchem allen zu ersehen ist, daß es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende *Person* ist, der man diesen Verurteilungsspruch beilegt (denn die würde nicht so sprechen können, ohne anderen unrecht zu tun), sondern daß die bloße Gerechtigkeit als überschwengliches, einem übersinnlichen Subjekt angedachtes Prinzip, das Recht dieses Wesens bestimme; welches zwar dem *Formalen* dieses Prinzips gemäß ist, dem *Materialen* desselben aber, dem *Zweck*, welcher immer die *Glückseligkeit* der Menschen ist, widerstreitet. — Denn bei der etwaigen großen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregister immer so fortlaufen lassen, würde die Strafgerechtigkeit den *Zweck* der Schöpfung nicht in der *Liebe* des Welturhebers (wie man sich doch denken muß), sondern in der strengen Befolgung des *Rechts* setzen (das Recht selbst zum *Zweck* machen, der in der *Ehre* Gottes gesetzt wird); welches, da das letztere (die Gerechtigkeit) nur die einschränkende Bedingung des ersteren (der Gütigkeit) ist, den Prinzipien der praktischen
[491] Vernunft zu | widersprechen scheint, nach welchem eine Weltschöpfung hätte unterbleiben müssen, die ein der Absicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, so widerstreitendes Produkt geliefert haben würde.

Man sieht hieraus: daß in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des *Menschen* gegen den *Menschen* für uns begreiflich sind; was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber für ein Verhältnis obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist; wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward: daß die Ethik sich nicht über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten[a]) erweitern könne.

---

a) 2. Aufl.: „der Menschenpflichten gegen sich selbst und andere Menschen".

Tafel
der Einteilung der Ethik. [a])

I. Ethische Elementarlehre.

Erster Teil.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Erstes Buch.

Von den vollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst als animalisches Wesen.

Zweites Hauptstück.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen.

Erster Abschnitt.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als angebornen Richter über sich selbst.

Zweiter Abschnitt.

Vom ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.

Episodischer Abschnitt.

Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst.

Zweites Buch.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seines Zwecks.

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit.

---

a) Vgl. die Anmerkung S. 216[b]).

Der ethischen Elementarlehre

Zweiter Teil.

Von den ethischen Pflichten gegen andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen andere bloß als Menschen.

Erster Abschnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht der Achtung für andere.

Zweites Hauptstück.

Von der Pflicht gegen andere nach Verschiedenheit ihres Zustandes.

Beschluß der Elementarlehre.

Von der innigIichen Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

II. Ethische Methodenlehre.

Erster Abschnitt.

Ethische Didaktik.

Zweiter Abschnitt.

Ethische Asketik.

Beschluß der ganzen Ethik.

Register.

A. Personen-Register.

B. Sach-Register.

A.

B.

C. vgl. K.

D.

G.

H.

I.

N.

S.

T.

U.

V.

